

NVMMEN

INTERNATIONAL REVIEW FOR THE
HISTORY RELIGIONS

ISSUED BY THE

INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE
HISTORY OF RELIGIONS

VOLUME I



LEIDEN
E. J. BRILL
1954

CONTENTS

Raffaele Pettazzoni septuagénaire (G. WIDENGREN)

Articles:

R. PETTAZZONI, Aperçu introductif.	1
G. van der LEEUW †, Confession scientifique faite à l'Université Masaryk de Brno	8
G. WIDENGREN, Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte I	16
E. O. JAMES, The History, Science and Comparative Study of Religion	91
M. P. NILSSON, Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik	106
O. CULLMANN, Le mythe dans les écrits du Nouveau Testament	120
F. HEILER, Der Gottesbegriff der Mystik	161
Th. H. GASTER, Myth and Story	184
E. J. ROSE, Chthonian Cattle	213

Shorter Notes:

Arthur D. NOCK, Odo Casel	84
R. PETTAZZONI, Alle origini della scienza delle religioni . . .	136
R. PETTAZZONI, Manuali di storia delle religioni	137
E. DOUGLAS VAN BUREN, Akkadian stepped altars	228

Bulletin:

C. J. BLEEKER, The International Association for the Study of the History of Religions (I.A.S.H.R.)	86
C. J. BLEEKER, The relation of the History of Religions to kindred religious Sciences	141
Le VIII ^e Congrès International d'Histoire des religions . . .	156
C. J. BLEEKER, In Memoriam Professor Dr. W. B. Kristensen	235

<i>Publications received.</i>	160, 237
---------------------------------------	----------

NVMEN

Copyright 1954 by E. J. Brill, Leiden, Netherlands.
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce
this book or parts thereof in any form.

PRINTED IN THE NETHERLANDS

RAFFAELE PETTAZZONI SEPTUAGENAIRE

Notre président venant de passer ses 70 ans et de faire ses débuts comme éditeur de la revue *Numen*, organe de l'I.A.S.H.R., nous nous proposons de faire un tour d'horizon de son activité aussi bien passée que à venir.

C'est en automne 1950, à l'époque critique où l'I.A.S.H.R. fut fondée, et où notre association, manquant de président, se trouvait dans une situation assez instable, que RAFFAELE PETTAZZONI, selon la décision unanime du bureau exécutif, fut nommé président de l'I.A.S.H.R., poste qui, de l'avis général, lui revenait de plein droit.

La conscience du but à atteindre alliée à l'habilité diplomatique que les scandinaves ne cessent d'admirer chez les italiens, sont les qualités qui ont fait de la présidence de PETTAZZONI une période non seulement de consolidation mais aussi de remarquable développement. L'organisation a gagné en stabilité, ses méthodes de travail ont commencé à prendre forme. Comme symbole de cette évolution le premier numéro de *Numen* vient de paraître. Que cette revue, dont le nom a été proposé par notre président, ait pu être mise sur pied et paraître dans des conditions aussi avantageuses, nous en sommes tous redevables, en tout premier lieu, à RAFFAELE PETTAZZONI. Sa tenacité a, dans ce cas comme dans bien d'autres, triomphé des difficultés que nous avons tout naturellement eu à surmonter. Nous attendons avec grande confiance que notre président prenne la direction de la revue. Il nous fera bénéficier de sa longue expérience d'éditeur de *Studi e Materiali* et sur ce point également c'est pour nous un grand avantage d'avoir eu recours à RAFFAELE PETTAZZONI.

Mais aucune expérience du métier d'éditeur, aucune capacité administrative ou pratique, si grandes soient elles, ne peuvent, à elles seules, donner à un homme les qualifications nécessaires pour être président d'une association scientifique internationale. Il est indispensable qu'à la tête d'une telle union se trouve un vrai savant. Le danger qui, de nos jours, menace la collaboration scientifique est que celle-ci se laisse

trop facilement dominer par d'habiles administrateurs alors que d'éminents chercheurs restent à l'arrière-plan de cette collaboration.

En pensant à cette tendance néfaste nous nous félicitons d'autant plus d'avoir à la tête de notre association un savant véritable, un homme qui s'est consacré à la science et ait réalisé un travail pouvant compter parmi les œuvres marquantes de l'histoire des religions au 20^e siècle. En ce qui me concerne personnellement je me souviens que c'était comme tout jeune participant au séminaire de THOR ANDRAE à Stockholm, peu avant 1930, que je rencontrais pour la première fois le nom de PETTAZZONI. C'était en sa qualité d'auteur du livre *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, une œuvre qui a joué un rôle décisif quant à ma position de principes dans un des problèmes les plus importants de l'histoire moderne des religions. Je ne fus certainement pas le seul dans mon cas et si j'ai cité ce fait c'est uniquement à titre d'exemple personnel. Si je voulais exprimer un désir déterminé en tant qu'habitant d'Upsal ce serait que le travail de l'I.A.S.H.R. et la publication de *Numen* n'absorbe pas les forces de notre président au point qu'il ne puisse trouver le temps de publier ses conférences pour la fondation Olaus Petri à Upsal, dans lesquelles il revient une fois de plus au problème touchant au Grand Dieu. En effet, nous attendons tous avec beaucoup d'intérêt la publication de ces conférences.

En tant que collaborateur de RAFFAELE PETTAZZONI je tiens à lui transmettre en cette occasion les remerciements de tous les autres collaborateurs du bureau exécutif et de tous les membres de l'I.A.S.H.R. Notre président possède non seulement l'éloquence traditionnelle des italiens, leur aimabilité et leur humour mais aussi une chaleur et un rayonnement personnels qui transforment les discussions officielles en conversations amicales. Nous le remercions non seulement de la façon perspicace dont il a dirigé notre union mais aussi du tact et de la délicatesse qu'il y a mis.

Nous espérons fermement que le congrès qui aura lieu à Rome en 1955 sera une manifestation du travail réalisé par l'I.A.S.H.R., et aussi une preuve manifeste de la contribution personnelle de notre président, car c'est grâce à lui que nous pouvons nous rencontrer justement à Rome et nous désirons lui exprimer ici-même notre reconnaissance et nos sincères vœux de réussite.

GEO WIDENGREN

APERÇU INTRODUCTIF

PAR

RAFFAELE PETTAZZONI

Le premier fascicule de l'*Archiv für Religionswissenschaft* paru en 1898 portait comme introduction un article-programme d'Edmund Hardy ayant pour titre „Was ist Religionswissenschaft?“.

En présentant aujourd'hui ce nouveau Périodique, l'on est tenté d'en faire autant et de débiter d'une façon semblable en posant *in limine* la même question: Qu'est-ce que la science des religions? Le problème en effet n'a pas cessé d'être actuel. Quels qu'aient été les progrès réalisés par notre Science dans l'espace de plus d'un demi siècle, il faut avouer que des divergences considérables subsistent encore parmi ses représentants, qu'il s'agisse soit de la manière générale de la concevoir, soit de la méthode à suivre, soit encore du nom à lui donner.

Des deux noms en quelque sorte traditionnels, 'Science des religions' et 'Histoire des religions', il semble que le second ait fini par l'emporter, étant donné qu'il a été adopté par les Congrès internationaux „d'histoire des religions" et qu'il revient dans les titres des différents périodiques paraissant actuellement (l'*Archiv für Religionswissenschaft* a cessé de paraître depuis 1943), tels que la *Revue de l'histoire des religions* (depuis 1880), les *Studi e materiali di storia delle religioni* (depuis 1925), et la *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (depuis 1945), de même que dans le titre de l'„International Association for the study of the History of Religions" constituée en 1950.

Cependant l'on aurait tort de trop prendre à la lettre cette terminologie plus ou moins officielle et d'y voir l'expression d'une pensée systématique. On s'aperçoit en effet que, dans le langage courant, les deux termes sont souvent employés indifféremment pour signifier la même chose. D'autre part, lorsqu'on fouille en profondeur et que l'on s'efforce d'attribuer aux mots un sens réel d'après les idées qu'ils expriment, on peut constater que la différence entre 'science des religions' et 'histoire des religions' (ou 'de la religion') est aujourd'hui plus accentuée qu'à l'époque où Hardy pouvait encore essayer une intégration réciproque des deux termes en faisant suivre le titre de

son article *Was ist Religionswissenschaft?* de ce sous-titre complémentaire: *ein Beitrag zur Methodik der historischen Religionsforschung*.

Le fait est qu'il existe actuellement plusieurs façons différentes d'aborder l'étude des religions. L'une d'elles consiste à analyser les faits religieux particuliers d'un point de vue tout extérieur. Le philologue travaillant à l'interprétation la plus exacte d'un texte de sujet religieux, l'archéologue s'attachant à rétablir le plan d'un sanctuaire antique, ou bien à expliquer le sujet d'une scène mythologique ou autre, l'ethnologue rapportant en détail certaines pratiques rituelles d'une tribu non-civilisée, le sociologue cherchant à se rendre compte de l'organisation et de la structure d'une communauté religieuse et de ses rapports avec le monde profane, le psychologue analysant les expériences religieuses de tel ou tel individu: tous ces différents savants étudient les faits religieux sans sortir du domaine de leurs sciences spéciales. Ils étudient donc les faits religieux dans l'esprit même de chacune de ces sciences, comme s'il s'agissait en premier lieu de faits philologiques ou archéologiques ou ethnologiques ou autres, et en faisant abstraction de leur nature spécifique essentielle, qui est la nature religieuse.

Ces recherches ont pour nos études une valeur très considérable, et leurs résultats s'imposent parfois par leur importance; c'est à ces recherches en premier lieu que nous sommes redevables de l'élargissement et de l'approfondissement continuels de nos connaissances. D'autre part il est évident qu'elles ne sauraient satisfaire complètement aux postulats de l'esprit scientifique. La nature particulière et le caractère même des faits religieux en tant que tels leur confèrent le droit de constituer l'objet d'une science spéciale. Cette science est la science des religions au sens propre du terme; le caractère essentiel des faits religieux en est la raison d'être, nécessaire et suffisante. Cette science ne saurait être une science philologique ni archéologique ni de quelque autre nature. Elle ne saurait être non plus la somme totale des faits religieux particuliers étudiés par la philologie, l'archéologie, l'ethnologie, etc. Sa qualification vis-à-vis de ces différentes sciences n'est pas d'ordre quantitatif, mais qualitatif, en rapport avec la nature spéciale des faits qui en forment l'objet.

La science des religions est constructive. Elle ne s'en tient pas à la vérification et à l'explication analytique des faits particuliers tels qu'ils

sont étudiés séparément les uns des autres par les différentes sciences spécialisées. Elle aime à coordonner entre eux les faits religieux, à établir des rapports et à grouper les faits d'après ces rapports. S'il s'agit de rapports formels, elle classifie les faits religieux en types; s'il s'agit de rapports chronologiques, en séries. Dans le premier cas la science des religions est purement descriptive. Dans le second, lorsque les rapports envisagés ne sont pas simplement chronologiques, lorsqu'en d'autres termes à la succession chronologique des faits correspond un développement interne, la science des religions devient une science historique, elle est l'histoire des religions.

L'histoire des religions s'attache en premier lieu à établir l'histoire des différentes religions particulières. Chaque religion particulière est étudiée par l'historien des religions dans son propre milieu, dans son développement au sein de ce milieu, et dans ses rapports avec les autres formes culturelles appartenant au même milieu, telles que la poésie, l'art, la pensée spéculative, la structure sociale, etc. L'histoire des religions étudie donc les faits religieux dans leurs rapports historiques non seulement avec d'autres faits religieux, mais aussi avec des faits non religieux, qu'ils soient littéraires ou artistiques ou sociaux, etc.

A ce point une réflexion s'impose tout naturellement à l'esprit. Cette perspective de l'histoire des religions découvrant des domaines hétérogènes, s'ouvrant sur des mondes autres que la religion, ne risque-t-elle pas de détourner en quelque sorte l'histoire religieuse de son propre objet qui est la religion en elle-même? N'y a-t-il pas un *minus* de rigueur systématique dans cette façon d'étudier les faits religieux en rapport avec d'autres faits qui ne le sont pas? N'est-il pas vraisemblable qu'une étude plus centrée des faits religieux dans leurs rapports avec d'autres faits homogènes, en dehors de toute interférence avec le monde non religieux, aurait plus de chance de parvenir à une connaissance intégrale de la religion?

Ce postulat théorique a reçu dans la pratique une réponse concrète. On s'est dit qu'il ne suffit pas de connaître exactement ce qui est arrivé et de quelle façon les faits se sont produits; ce qu'il faut connaître avant tout c'est *le sens* de ce qui est arrivé. Cette connaissance plus profonde, ce n'est pas à l'histoire des religions que nous pouvons la demander; elle est du ressort d'une autre science religieuse: la phénoménologie religieuse.

La phénoménologie religieuse ignore le développement historique de la religion („von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weist die Phänomenologie nichts”: VAN DER LEEUW). Elle s'attache surtout à découper dans la multiplicité des phénomènes religieux les diverses structures. C'est la structure qui seule peut nous aider à déceler le sens des phénomènes religieux indépendamment de leur situation dans le temps et l'espace et de leur appartenance à un milieu culturel donné. Par là la phénoménologie religieuse atteint une universalité qui nécessairement échappe à une histoire des religions adonnée à l'étude des religions particulières et qui, de ce fait, est exposée au fractionnement inévitable de la spécialisation. La phénoménologie n'hésite pas à se poser en science *sui generis* essentiellement différente de l'histoire des religions („die Religionsphänomenologie ist nicht Religionsgeschichte”: VAN DER LEEUW).

Est-ce là le dernier mot? Sans doute la phénoménologie représente-t-elle l'innovation la plus importante réalisée dans le domaine de nos études au cours du dernier demi siècle (à part ses quelques antécédents avant lettre). Cependant ce n'est pas sans quelque perplexité qu'on se dispose à accepter comme systématisation définitive le dédoublement de la science des religions en deux sciences différentes, l'une historique, l'autre phénoménologique. L'on est tenté de se demander s'il est absolument nécessaire de sacrifier à ce système dualiste l'unité de notre science fondée sur l'unité de son objet. Certes, vis-à-vis d'une histoire des religions consacrée exclusivement à la recherche „philologique” spécialisée (le terme „philologique” est employé ici dans son sens le plus large), trop intéressée aux manifestations „culturelles” de la religion et trop peu aux valeurs essentiels de la vie et de l'expérience religieuses, la phénoménologie représente une réaction aussi légitime que méritoire. Cependant il y a lieu de se demander si c'est bien là le point de vue le plus justifié, et si ce n'est pas un peu diminuer l'histoire des religions que de la restreindre à l'étude des religions particulières et de leur développement.

A un point de vue général c'est la notion même d'histoire qui est en jeu ici. La conception d'une histoire simple connaissance du passé et d'un passé qui serait complètement détaché du présent, cette idée d'une histoire séparée de la vie, est repoussée par plusieurs historiens s'inspirant à des systèmes philosophiques autres que celui qui est à la base de la phénoménologie. Et quant à l'histoire des religions en

particulier, est-il légitime d'affirmer qu'elle n'a absolument rien à nous dire sur le sens des phénomènes religieux, et que le développement historique est foncièrement indifférent et complètement négligeable pour l'interprétation phénoménologique? Les phénomènes religieux par le fait qu'ils se rangent sous telle ou telle structure ne cessent pas d'être des réalités historiquement conditionnées. Le jugement (le ,*Verstehen*') phénoménologique ne risque-t-il pas, au cas échéant, d'attribuer un sens semblable à des phénomènes dont la similarité ne serait que le reflet illusoire d'une convergence de développements essentiellement différents, — ou inversement de ne pas saisir le sens univoque de certains phénomènes dont l'homogénéité réelle se cacherait sous une dissemblance apparente et purement extérieure?

Le seul moyen d'échapper à ces dangers consiste à s'en rapporter toujours à l'histoire. La phénoménologie le sait, elle l'avoue, elle déclare qu'elle dépend de l'histoire et que ses propres conclusions demeurent toujours passibles de revision en vue des progrès de la recherche historique. Quel est donc le rapport systématique réel entre ces deux sciences, dont l'objet est unique et la collaboration si étroite? S'agit-il vraiment de deux sciences différentes? ou bien ne sont-elles en réalité que deux instruments interdépendants de la même science, deux formes de la science des religions, dont l'unité composite correspond à celle de son objet, c'est-à-dire de la religion, dans ses deux éléments distincts, l'expérience intérieure et les manifestations extérieures?

Loin de réaliser la systématisation définitive de nos études, le doublement de la science des religions en phénoménologie et histoire ne représenterait donc qu'une étape sur le chemin de l'établissement de l'unique science des religions sur ses bases essentielles et sous sa forme intégrale. Il y a même lieu de se demander si au fond le système dualiste ne se rattache pas en quelque sorte à un autre dualisme de beaucoup plus ancien, remontant aux débuts mêmes de la science des religions et n'ayant jamais cessé d'exercer son influence — une influence négative — dans le domaine de nos études. J'entends le dualisme génétique, les *deux sources*, provenant l'une de la théologie, l'autre des sciences humanistes, et dont on ne saurait dire que leurs eaux ont totalement surmonté les divers obstacles qui les empêchent de se mêler complètement dans le grand fleuve de l'histoire religieuse. Réalisation de l'unité empirique au delà de toute séparation tradition-

nelle entre les religions bibliques et les religions profanes ; réalisation de l'unité systématique au delà de toute tendance dualiste ou pluraliste : voilà deux conditions qui sont appelées à jouer un rôle important dans l'avenir de la science des religions.

Ce court aperçu ne saurait être complet. Il y a d'autres façons d'aborder l'étude des religions en dehors de la science des religions au propre sens du mot et de son développement tel qu'il a été rapidement esquissé ci-dessus. Qu'il nous suffise de rappeler les positions de la théologie d'une part et de la psychoanalyse de l'autre, dont l'une dresse une limite à la recherche scientifique par la croyance en la révélation, l'autre méconnaît l'autonomie de l'histoire en la subordonnant à la psychologie.

Cet aperçu est nécessairement sommaire. Mais il fallait toucher à ces problèmes en présentant ce Périodique qui se dispose à leur prêter une attention particulière. Non pas à ces seuls problèmes, bien entendu. *Numen* risquerait de manquer son but s'il s'en tenait exclusivement à des discussions systématiques et à des controverses sur la quintessence de la méthode. Il est souhaitable qu'à côté des questions générales, les exposés d'ensemble sur les différentes religions et les travaux sur des sujets particuliers, où les idées générales trouveront leur application concrète, assureront à notre Revue une variété de matières qui la rendront d'autant plus intéressante qu'ils représenteront le plus largement possible la multiplicité de la vie religieuse dans ses formes historiques.

La spécialisation indispensable dans un domaine si étendu risque d'y créer plusieurs centres épars de travail séparés les uns des autres. Pour réagir contre ce danger il faut multiplier les contacts et intensifier les échanges. Il s'agit d'arracher les savants à leur isolement et de réveiller en eux la conscience de leur participation à un effort commun, à une œuvre d'ensemble, se réalisant sur un plan plus vaste, où chaque résultat partiel a sa repercussion sur la situation générale, où la cloche retentit pour tout le monde chaque fois qu'elle annonce une conquête nouvelle. Il faut que les renseignements sur les différentes initiatives, découvertes, projets de travail, etc. circulent rapidement. Il faut que les idées circulent aussi, les idées qui inspirent de nouvelles orientations et des prises de position différentes vis-à-vis des nouveaux problèmes qui se posent incessamment.

Certes, il peut arriver, et c'est même souhaitable, que des données

précieuses soient acquises à la science des religion en dehors de toute élaboration systématique. Seulement, il ne suffira pas d'apprendre ces données en vue d'un simple élargissement de nos connaissances; il faudra surtout les comprendre dans leur sens proprement religieux. Cela présuppose une notion de ce qu'est la religion, et cette notion détermine à son tour une façon particulière d'aborder l'étude des religions, en d'autres termes une méthodologie.

Idées générales, questions systématiques, problèmes de méthode, tout cela a pour chaque science une importance essentielle; il n'en saurait être autrement de la science des religions. Il se peut qu'on travaille parfois *comme si* ces problèmes n'existaient pas; il se peut même qu'on les oublie ou qu'on les refoule: ils finiront toujours par revenir et par s'imposer: *tamen usque recurrent*.

Rappeler l'importance de ces problèmes, les situer en pleine lumière, c'est solliciter l'approfondissement de la conscience historique et travailler par là au progrès de la science des religions. Il a paru que cette tâche méritait d'être prise en considération. Il a paru qu'il fallait y faire place dans le programme d'une nouvelle Revue dédiée à l'histoire des religions. Si pareille intention permettra de mieux caractériser notre Périodique vis-à-vis de ses confrères, n'est-ce pas un motif de plus pour en justifier l'apparition?

Numen ne saurait être l'expression d'une école ni d'un groupe ni d'une tendance particulière. Il est l'organe d'une Association Internationale; il n'a comme tel aucune théorie à propager, aucun système à faire prévaloir. Toute prise de position dans un sens ou dans l'autre serait parfaitement déplacée. Les différentes tendances y seront représentées, les diverses orientations auront également droit à y être discutées. Cela revient à dire que chaque collaborateur sera responsable de ses propres idées; la responsabilité de la Revue ne sera que de nature technique.

Une fois encore c'est l'ancienne idée du *symposion* qui nous revient à l'esprit à cette occasion. Non pas le *symposion* d'un clan où chaque membre boit dans le verre commun, et parfois jusqu'à se griser. Plutôt celui d'une libre communauté, où chacun lève son verre en regardant ses convives dans les yeux dans un esprit de *sympatheia*, sinon d'*agapè*: tous les convives, même ceux qui ont pris place à l'autre bout de la table, — et tant mieux si la table est ronde, la plus ronde possible.

CONFESSION SCIENTIFIQUE

FAITE À L'UNIVERSITÉ MASARYK DE BRNO
LE LUNDI 18 NOVEMBRE 1946

PAR

GERARDUS VAN DER LEEUW † *)

Monsieur le Recteur, Monsieur le Doyen de la Faculté de Philosophie et vous tous qui faites part de la civitas academica de l'université Masaryk,

Qu'il me soit permis de dire quelques paroles en réponse à l'accueil si aimable que vous m'avez fait aujourd'hui en conférant sur moi le doctorat honoris causa en philosophie dans cette Université qui porte un nom illustre et qui est comme un symbole de ce qui fait la force et l'honneur de notre civilisation européenne.

Je crois qu'on attend de ma part une justification après coup du grand honneur que vous, clarissime promotor, venez de me faire au nom de cette université, et j'espère qu'après m'avoir entendu vous ne vous repentirez pas de m'avoir créé docteur. Peut-être aussi qu'il sera plus juste de ne point chercher à me justifier, mais seulement de vous faire, de façon traditionnelle réformée, une „humble confession de mes péchés” — péchés scientifiques bien entendu —, et de répondre ainsi de tout mon cœur reconnaissant et ému: Messieurs, vous me faites un grand honneur et je ne sais vraiment pas si j'en suis digne.

Hooggeleerde Promotor Professor FISCHER,

De geleerde kent een groot geluk, dat is, wanneer hij in de boeken, die hij leest, een verwanten geest ontdekt, een mens, dien hij kan

*) This article is to be the first item in a volume of Essays to appear under the general title of *Deus-Homo: Verspreide Godsdienstwetenschappelijke Opstellen*, door GERARDUS VAN DER LEEUW, 's-Gravenhage, D. A. Daamen's Uitgeversmaatschappij. *Numen* is particularly grateful to Dr. J. R. van der Leeuw for permitting us thus to anticipate the publication of this paper of his late father, which has never before been printed.

liefhebben. Gij hebt gemeend gedurende uw exiel in mij zo iemand te vinden. En uw voorstel mij het doctoraat honoris causa te verlenen, verschaftte mij op mijn beurt het voorrecht en het geluk U te leren kennen en de verwantschap bevestigd te vinden.

Ik dank U voor al uw goedheid en ik zie in deze promotie het symbool van de vriendschap tussen onze beide volken, een vriendschap, die voor ons beiden gebaseerd is op de onze.

J'ai donc fait mes premiers pas dans le domaine scientifique comme étudiant de théologie à l'université de Leyde. Là, dans un milieu où les fruits de l'automne du libéralisme religieux se coloraient des teintes fraîches d'une nouvelle piété et d'un nouvel élan scientifique qui ne se souciait point de ménager l'illusion chérie que les grands esprits de toute époque avaient été tous foncièrement des libéraux, je fus surtout l'élève de deux hommes dont je ne puis dire les noms sans une vive émotion et une reconnaissance profonde: Chantepie de la Saussaye et Brede Kristensen, l'un historien des religions qui déjà avait laissé de profondes traces, mais qui à Leyde professait la morale; l'autre sain et sauf encore et travaillant toujours quoique la guerre lui a pris presque tous ses livres et manuscrits, et qui, possédé par l'idée aussi profonde que grandiose de la vie spontanée surgissant de la mort, la cherchait et trouvait un peu partout et m'inspirait pour toujours l'amour de l'histoire des religions.

L'enseignement de Kristensen était d'allure plutôt psychologique et faisait ressortir les traits qui se retrouvent partout et de tout temps plus que le développement historique. Cette préférence m'a influencé beaucoup et l'éducation que je puisais subséquemment dans les œuvres de Rudolf Otto et de Nathan Söderblom l'a renforcée. Entre temps j'avais quitté l'université pour, après un séjour d'un an aux universités de Berlin et de Gottingue, y revenir, afin d'y présenter ma thèse sur les concepts de Dieu dans les textes égyptiens des Pyramides¹⁾. La religion égyptienne a été ainsi mon point de départ que j'ai pris soin de ne jamais perdre de vue. Car l'approfondissement psychologique et philosophique des études historiques ne sert à rien, s'il n'est pas sauvegardé de la fantaisie arbitraire et spéculative par un bon fondement de connaissances historiques et philologiques sur un terrain forcément restreint. Ainsi j'ai étudié de façon plus spéciale les reli-

1) *Godsvoorstellingen in de oud-Aegyptische pyramidetexten*, Leiden 1916.

gions de l'Égypte, de la Grèce, de l'ancienne Rome et de l'antiquité chrétienne.

Mais en m'enfonçant dans le Livre des Morts, dans la Tragédie grecque, dans Tite Live et dans la liturgie et les apologistes de la Chrétienté primitive, j'ai toujours plus senti le besoin de trouver un moyen pour embrasser tout ce vaste domaine des religions du monde, sans être restreint aux quelques provinces dont la langue et la civilisation m'étaient accessibles et sans pourtant m'égarer dans un dilettantisme mal fondé. Et derrière ce besoin d'orientation et de perspective se faisait sentir de plus en plus fortement le besoin de pénétrer au sein de ce phénomène impressionnant et énigmatique qu'est la religion, de trouver le chemin qui mène des phénomènes épars et quasi détachés des religions historiques à l'essence du phénomène, de procéder des religions à la religion, à son être comme il se montre à nous.

C'est ainsi que j'ai été amené, à l'exemple de Chantepie de la Saussaye et d'Edvard Lehmann, à me frayer un chemin à travers les phénomènes multiples de la religion et de chercher à donner une description systématique du phénomène religieux. En faisant cela je me suis aperçu que cette phénoménologie de la religion comportait non seulement une inventairisation et une classification des phénomènes comme ils se montrent dans l'histoire, mais aussi une description psychologique qui nécessitait non seulement une observation méticuleuse de la réalité religieuse, mais aussi bien une introspection systématique; non seulement la description de ce qui est visible du dehors, mais avant tout l'expérience vécue de ce qui ne devient réalité qu'après avoir été admis dans la vie propre de l'observateur. Autrement dit, je me suis aperçu qu'en continuant les labeurs magnifiques, mais essentiellement aphosphiques de Chantepie et de Lehmann, je me trouvais au beau milieu du grand courant phénoménologique qui parcourait à cette époque la philosophie, la psychiatrie et d'autres sciences encore.

Dans cet esprit j'achevais ma première esquisse d'une phénoménologie de la religion ²⁾, bientôt suivie d'un grand livre sur le même thème ³⁾, mais qui l'épuisait si peu qu'après dix ans j'ai pu en donner

2) *Inleiding tot godsdienstgeschiedenis*, Haarlem 1924; deuxième édition: *Inleiding tot de phaenomenologie van den godsdienst*, 1948; *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, München 1925.

3) *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933 [2^e éd. 1952]; *Religion in essence and manifestation*, London 1938.

une nouvelle rédaction plus développée, cette fois en langue française ⁴).

En pénétrant de plus en plus dans cette science nouvelle, il m'a fallu développer toute une série de concepts nouveaux ou renouvelés, comme par exemple ceux du sacré, de la „puissance” et de la „potentialité”, de la „célébration” qui donne aux faits de l'expérience non seulement un éclat extraordinaire, mais assure aussi leur continuité et même leur existence, du „déplacement” qui marque la transition d'une représentation à une autre qui a la même forme, mais un contenu plus ou moins nouveau, de la „seconde expérience” qui donne à ce qui est seulement vécu, informe, une figure et des contours distincts, et cetera.

Mais ce qui a pris une place importante avant toutes dans mes travaux, c'est la pluriformité de la vie mentale. Je me trouvais dans l'impossibilité de comprendre la vie religieuse, non seulement celle des peuples dits primitifs, mais aussi celle de l'antiquité, et même celle des nos jours, en partant de la pensée moderne telle qu'elle a été formée par Descartes et Kant. Il m'a fallu admettre l'existence d'une mentalité primitive qui non seulement a précédé la pensée moderne, mais qui coexiste avec elle, de sorte qu'il y a un moderne dans tout primitif et un primitif dans tout moderne.

Ici je me fais un honneur d'évoquer le grand nom de Lucien Lévy Bruhl, du savant français aux manières distinguées, à l'érudition étonnante et à la personnalité forte, qui, après avoir discerné la diversité de la conscience humaine, n'a pas cessé de développer sa conception avec une patience et une ténacité infinies. Quant à moi, depuis bientôt trente cinq ans mon admiration pour ce grand homme a toujours grandi et j'ai eu en compte d'un honneur insigne que de développer ses vues et de les défendre contre les malentendus et les défigurations dans mon livre sur l'Homme primitif et la religion ⁵).

En pénétrant toujours plus loin dans le domaine de l'âme religieuse de l'humanité, j'avais laissé derrière moi non seulement l'histoire, bien sûr pour y retourner presque à chaque instant et confronter les données phénoménologiques avec les faits apportés par elle, mais aussi

4) *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948. [An Italian translation is ready for press.]

5) *De primitieve mens en de religie*, Groningen 1937 [2^e éd. 1952]; *L'Homme primitif et la religion*, Paris 1940.

la psychologie. Car si importante que soit l'expérience religieuse, elle ne formait pas l'ultime objet des mes recherches. Mon but était de pénétrer jusqu'à l'essence des phénomènes religieux, non pas, bien sûr, dans le sens d'un au-delà de la réalité, de quelque Objet-pour-soi, mais bien dans le sens de cet Être qui n'est ni l'expérience comme telle ni le fait-en-soi, mais l'unité indissoluble des deux, de la vie et du vécu ; ainsi se dessinait devant moi toujours plus clairement la science de la phénoménologie comme domaine autonome.

Ceci ne veut pas dire que la phénoménologie peut ou doit se tenir à l'écart. C'est ma profonde conviction qu'il n'y a d'attitude plus pernicieuse dans la science qu'une autonomie qui se refuse à passer les frontières. Et c'est pour cette raison que j'ai accepté ce qui me semblait être la conséquence directe de la méthode phénoménologique, c'est à dire la recherche anthropologique. L'étude des phénomènes religieux mène inévitablement à l'étude de l'homme religieux. Et l'homme religieux n'est pas un homme à part, mais simplement l'homme vu dans la perspective religieuse. Il ne faut jamais confondre la phénoménologie avec l'anthropologie, mais on ne peut pas être phénoménologue sans aborder les problèmes de l'homme, de sa nature, de son sort et de sa destination. Pour cette raison j'ai tâché d'esquisser l'anthropologie comme elle se montrait au point de vue de la phénoménologie de la religion, dans mon petit livre „L'homme et la religion" 6).

Mais les études phénoménologiques ne se bornent pas à être poussées à leurs extrêmes conséquences dans l'anthropologie, elles veulent aussi être appliquées aux autres sciences, dans mon cas à l'histoire et à la théologie, l'une pour ainsi dire par réflexion, l'autre par prévision. Comme nous l'avons déjà constaté, la phénoménologie prend son point de départ dans l'histoire pour en sortir, mais aussi pour y retourner. Ce retour comporte deux choses, l'une aussi importante que l'autre : la confrontation avec la réalité historique, et le maniement des faits avec l'aide de la phénoménologie. Car naturellement les bons historiens n'ont pas attendu la naissance de la phénoménologie pour être de bons phénoménologues. Il n'y a pas d'histoire possible sans la classification, sans le choix, sans la pénétration à l'aide de l'introspection qui font dans leur ensemble la méthode phénoménologique. Mais

6) *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941.

d'après une parole du Christ qui n'est pas dans l'Évangile, heureux celui qui sait ce qu'il fait. Et malheureux l'historien qui pense qu'il peut faire de l'histoire avec les „faits” et une certaine quantité de bon sens. Il n'arriverait même pas aux faits.

C'est dans ce sens que j'ai continué à étudier l'histoire des religions, que j'ai écrit en néerlandais sur les Égyptiens ⁷⁾ et les Grecs ⁸⁾ et que j'ai rédigé une histoire des religions où ont collaboré les meilleurs savant hollandais, et aussi — c'était au commencement de l'occupation et le trait n'était pas sans une pointe ironique — un Juif allemand, nul autre que Martin Buber ⁹⁾.

Mais, Monsieur le Recteur, je n'ai jamais éprouvé le besoin d'oublier que je suis théologien, et naturellement j'ai cherché à faire profiter la théologie de la méthode phénoménologique. Non pas, assurément, pour faire de la théologie une science de la religion, mais au contraire pour faire mieux ressortir la méthode théologique qui, de mon avis, est absolument autonome. La théologie pourtant a affaire à l'histoire, puisque c'est l'histoire qui lui donne son fondement ainsi que son point de départ: la révélation. Or, la phénoménologie doit aider la théologie à grouper les faits, à en pénétrer le sens, à en trouver l'essence, avant qu'elle puisse les évaluer et les employer pour ses fins dogmatiques. En théologie c'est encore plus dangereux qu'ailleurs d'aborder les faits de façon naïve et de ne savoir au juste ce qu'on fait. En ce sens j'ai tâché de préparer, pour ainsi dire, quelques sujets théologiques, principalement la doctrine de l'immortalité et de la résurrection ¹⁰⁾ et celle des sacrements ¹¹⁾.

Monsieur le Recteur, je crains que j'ai abusé de votre patience. Et c'est seulement pour compléter cette confession que je veux encore raconter comment les études phénoménologiques m'ont mené un peu partout et comment j'ai consacré une bonne partie de mon temps à la recherche des rapports entre la religion et l'art. La phénoménologie de l'art me semble non moins importante que celle de la religion et il vaut la peine de tracer, comme je l'ai fait, les routes qui mènent

7) *Achnaton*, Amsterdam 1927; *De godsdienst van het oude Egypte*, 's-Gravenhage 1944.

8) *Goden en mensen in Hellas*, Haarlem 1927.

9) *De godsdiensten der wereld*, Amsterdam 1940-41; 2^e éd. 1948.

10) *Onsterfelijkheid of opstanding?*, Amsterdam 1933; 4^e éd. 1947.

11) *Sacramentstheologie*, Nijkerk 1949.

de l'une à l'autre ainsi que les frontières qui les séparent ¹²⁾). De petites monographies consacrées à l'œuvre de Jean Sébastien Bach ¹³⁾ et à la phénoménologie de la danse ¹⁴⁾ m'ont préparé à cette tâche.

Et même les deux labeurs qui semblent être hors du domaine de mes recherches : mes études liturgiques ¹⁵⁾ et mes efforts politiques ¹⁶⁾, n'ont pas été sans profit scientifique considérable. Et je puis affirmer, non point que comme ministre j'ai été un phénomène, mais bien que l'administration a servi à approfondir mes vues sur les rapports entre les phénomènes religieux et politiques.

Monsieur le Recteur ! Arrivé à la fin de cette confession scientifique, je me demande ce que tout cela signifie. Dans un monde où sont déchainées des forces immenses et horribles, où il semble inutile d'imaginer un enfer puisqu'il est déjà là, que signifient les labeurs d'un savant ? Et certes il y a des moments où l'on se dit qu'il vaut mieux s'efforcer de faire quelque chose que de contempler, qu'au *primum vivere* il ne faut même pas un *deinde philosophari* et qu'il n'est à présent qu'une seule chose qui compte, et c'est le sacrifice complet de toute la vie au service de l'humanité.

Pourtant ce service ne peut être rendu comme il faut, si la contemplation cesse et si l'on ignore de plus en plus ce qu'on fait. Ce que vaut pour l'humanité l'action irréfléchie, „das absolute Handeln", nous l'avons vu et éprouvé pendant de longues années de détresse et de désespoir. Non, quelques insignifiants que soient les résultats de ses labeurs, mieux vaut pour l'homme de savoir ce qu'il fait, de faire ce qu'il doit faire, ne fût-ce que pour se garantir la conscience de son impuissance. En ce sens il reste vrai que la science véritable mène, non pas au sentiment de grandeur et de puissance, mais à la modestie.

Et c'est avec la modestie que j'accepte de vos mains l'honneur insigne que vous venez de me faire. Et si je vous prie d'accepter toute

12) *Wegen en grenzen*, Amsterdam 1932; 2^e éd. 1948.

13) *Bach's Matthaeuspassion*, Amsterdam 1937; 5^e éd. 1947. *Bach's Johannespassion*, Amsterdam 1946; *Bach's Hoogmis* (door ANTHON VAN DER HORST en G. VAN DER LEEUW), Amsterdam 1941; 2^e éd. 1948.

14) *In den hemel is eenen dans*, Amsterdam 1930; *In den Himmel ist ein Tanz*, München 1931.

15) *Beknopte geschiedenis van het kerklied*, Groningen 1939; 2^e éd. 1948; *Liturgiek*, Nijkerk 1940, 2^e éd. 1946.

16) *Nationale Kultuurtaak*, 's-Gravenhage 1947.

ma gratitude, ce n'est pas en dernier lieu parce que cet honneur me vient non seulement d'une Université illustre, mais bien aussi d'un peuple qui a du souffrir comme le mien, beaucoup plus que le mien, et qui a su combattre pour sauvegarder ces valeurs éternellement humaines, dont plusieurs sont aussi des valeurs divines, et dont l'une et non pas la dernière est la liberté, l'indépendance de la science, qui nous est donnée non point comme un loisir et non seulement comme un privilège, mais comme une tâche à accomplir, un ordre à exécuter.

STAND UND AUFGABEN DER IRANISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

VON

GEO WIDENGREN

ZUR EINFÜHRUNG

Wohl jeder Religionshistoriker weiss, dass die Erforschung der Religionsgeschichte Irans mit grossen Schwierigkeiten verbunden ist. Erstens ist die Lage der Quellen und der Quellenkritik eine ziemlich verwickelte. Von dem ursprünglichen Kanon, Avesta, ist nur ein Viertel übriggeblieben. Die verlorengegangenen Teile müssen wir uns aus der Pahlaviliteratur und aus den neupersisch vorliegenden, zoroastrischen Rivāyats rekonstruieren. Daneben sind die bei den klassischen, armenischen, syrischen, arabischen und neupersischen Autoren vorhandenen Angaben zu sammeln und zu analysieren. Das in einer Menge von verschiedenen Sprachen vorliegende, manichäische Material beansprucht als Zeugnis einer iranischen Religion unser Interesse, zumal da viele Fäden davon zu einer echtiranischen Religion hinüberführen. Die Aus- und Nachwirkung der iranischen Religion in vorislamischer und islamischer Zeit bringt mit sich, dass sich der Forscher sowohl mit den israelitisch-jüdischen und christlichen Religionen und mit der Gnosis, als auch mit dem Islam vertraut machen muss. Wir haben damit die zweite Schwierigkeit angedeutet, die philologische. Der Forscher muss eine grosse Anzahl von Sprachen beherrschen, wenigstens so weit, dass er die betreffenden Texte in der Originalsprache studieren kann. Und das ganz von den iranischen Sprachen abgesehen, die an sich schon den iranistischen Spezialisten genug zu schaffen geben. Wir kommen damit zur dritten grossen Schwierigkeit, die Interpretation der iranischen Texte selbst. Nicht nur die ältesten religiösen Texte, die Worte Zarathustras, die sog. Gāthās, sind von ungewöhnlicher, manchmal sogar von beinahe unmöglicher Schwierigkeit, sondern auch die Pahlavitexte, insbesondere das wichtige Compendium Dēnkart, bieten dem Iranisten bei der Über-

setzung immer noch die grössten Hindernisse. Es gibt wohl kaum ein Gebiet, das den religionsgeschichtlichen Spezialforscher vor derart schwierige, rein philologische Aufgaben stellt wie die iranische Religionsgeschichte. Bei dieser Lage der Dinge ist die Zeit längst vorbei, als der Religionshistoriker sich damit begnügen konnte, oder richtiger zu können glaubte, nur etwas Avestisch zu lernen, oder richtiger sich eine oberflächliche Orientierung darin zu verschaffen, und sich im übrigen auf die Übersetzungen WESTS für das Pahlavi zu verlassen. Nein, so geht es nicht mehr! Der Religionshistoriker muss hier — wie natürlich ebenso auf den anderen Gebieten der Religionsgeschichte, selbst Philologe sein, nur dass seine Schwierigkeiten wie gesagt noch grösser als sonst sind. Es ist darum nicht erstaunenswert, dass es nicht viele Forscher sind, die sich auf dieses Gebiet gewagt haben, und dass einige von ihnen nicht über die nötige philologische Ausrüstung verfügen, während wiederum andere, die ausgezeichnete Philologen sein mögen, der natürlich noch notwendigeren religionsgeschichtlichen Schulung mangeln. Damit sind wir bei der vierten und letzten Schwierigkeit angelangt, der rein religionsgeschichtlichen.

Wieviele Forscher, welche die Quellenkritik, die Hilfssprachen und speziell die rein iranische Philologie vorzüglich beherrschen, sind darüber hinaus noch ausgezeichnete Religionshistoriker und mit den heutigen Methoden der religionsgeschichtlichen Forschung in ihren rein geschichtlichen, aber auch phänomenologischen, soziologischen und psychologischen Aspekten vollkommen vertraut und haben dadurch hinsichtlich der prinzipiellen Probleme der Religionsgeschichte eine wohldurchdachte Position erreicht? Denn wir sollten natürlich keinen Augenblick vergessen, dass wenn wir auch auf dem iranischen Gebiet der philologischen Methode die erste Stelle einräumen, so doch die Philologie allein keinen Forscher zum Religionshistoriker machen kann, ebensowenig wie sie ihn ohne Spezialausbildung zum Rechts-, Medizin- oder Wirtschaftshistoriker macht ¹⁾).

1) HENNING, *Zoroaster, Politician or Witch-Doctor*, London 1951, S. 3 stellt gewisse Forderungen an den sich mit der zoroastrischen Religion beschäftigenden Forscher, begnügt sich aber offenbar mit einer Kenntnis der alt- und mitteliranischen Sprachstufen und erwähnt auch nicht mit einem Wort die Forderung, dass der den Zoroastrismus studierende Wissenschaftler eben *Religionshistoriker* sein muss. Für die Forderung, dass der Religionshistoriker eben religionsgeschichtliche Schulung besitzen muss, vgl. DUMÉZIL, *Loki*, Paris 1948, S. 10 f.

Tatsächlich gibt es wohl keinen Forscher, der wirklich das ganze iranische Gebiet religionsgeschichtlich beherrscht, sondern man kann froh sein, wenn man aus eigener Forschungsarbeit mehr oder weniger grosse Teilgebiete genügend kennt.

Eine Übersicht über die Lage der Forschung und der sich aus ihr ergebenden Aufgaben gestalten wir im Folgenden derart, dass wir im ersten Teil eine mehr systematisch gegliederte Betrachtungsweise vorlegen, d.h. eine Phänomenologie der iranischen Religionen zu skizzieren versuchen; im zweiten Teil aber der geschichtlichen Entwicklung unsere Aufmerksamkeit schenken, um dann einige prinzipielle Betrachtungen im dritten Abschnitt anstellen zu können. Dass bei der hierbei befolgten Methode phänomenologische und historische Probleme ineinandergreifen, ist selbstverständlich. Wir glauben, dass dieses unvermeidlich ist, wenn man sich auf einem wenig bekannten Gebiet bewegt, wo die phänomenologische Arbeitsweise der rein historischen Forschung den Weg bereiten muss. Ebenso ist es aus Raum-mangel unabwendbar, dass die bisher besser bekannten Aspekte oder Epochen mehr in den Hintergrund treten, oder hier und da einfach als bekannt vorausgesetzt werden. Diese Übersicht ist nun einmal nicht als ein Kompendium der iranischen Religionsgeschichte gedacht, sondern sie will wie der Titel angibt einen Überblick über Stand und Aufgaben der modernen Forschung vermitteln. Die angeführten Beispiele erschöpfen nie den Gegenstand, sondern sollen eben nur als Illustration dienen. Besonders war es mir angelegen, auf den Mangel brauchbarer Teilmonographien hinzuweisen, um vor allem bei den jüngeren Mitforschern um Mitarbeit zu werben. Man kann sich nämlich oft des Eindrucks nicht erwehren, dass sie ihre Kräfte manchmal auf entweder oberflächliche Popularisierungen oder auf dialektisch überspitzte Spezialuntersuchungen vergeuden, anstatt nützliches Material zu sammeln, aus welchem sich solide Resultate gewinnen lassen. Dass in der hier gegebenen Übersicht die Uppsalaforscher ziemlich oft erwähnt werden, bitte ich nicht übelnehmen zu wollen. Als selbst in Uppsala tätig, kenne ich natürlich am besten die aus Uppsala hervorgegangenen Arbeiten. Dazu kommt noch, dass wohl nicht verneint werden kann, dass durch die bahnbrechende Tätigkeit H. S. NYBERGS in Uppsala ein Zentrum iranistischer Studien auf dem religionsgeschichtlichen Gebiet geschaffen worden ist, dass sich wohl mit jedem anderen gut messen kann.

I. PHÄNOMENOLOGIE DER IRANISCHEN RELIGIONEN

1. *Kosmologie*. Schon in den ältesten iranischen Texten, den Gāthās, begegnen wir Spuren einer ausgebildeten Kosmologie, die wir mit Tatsachen aus späterer Zeit kombinieren können, um dadurch das Weltbild der alten Iranier zu rekonstruieren. Die dritte Gāthā, Y. 30, zeugt von einem kosmogonischen Liedertypus, der schon indogermanisch ist ²⁾. Dort wird auf den Ursprung der Weltentwicklung angespielt, das gegensätzliche Verhältnis zwischen den zwei uranfänglichen Geistern, von denen der Heiligste Geist ³⁾ die rechte Weltordnung, Aša (= altpers. Arta = ind. Rta), der sich zum Trug haltende (Geist) aber das böseste Tun wählten. Diese zwei Geister sind aber nichts als spiritualisierte Umdeutungen der zwei Aspekte der Gottheit Vayu, des guten und des bösen Windes ⁴⁾. Vayu, der Wind, ist tatsächlich in der ältesten indo-iranischen Religion ein bedeutender Hochgott gewesen, der im Mittelpunkt verschiedener kosmologischer Spekulationen gestanden hat. Der Wind ist nicht nur der Anfang aller Dinge ⁵⁾, er ist auch der Pfeiler, der Himmel und Erde vereint ⁶⁾, also der abgehauene Weltenbaum ⁷⁾. Wir erhalten somit ein Weltbild, wo man mit drei Welten rechnet und wo Vayu die zentrale Stellung einnimmt ⁸⁾. Im Weltall wird Vayu als ein treibendes Prinzip aufgefasst. Er ist wie die Hauchseele des ganzen Kosmos ⁹⁾. Der Kosmos selbst wird als der Körper der Gottheit aufgefasst ¹⁰⁾ oder auch als ein kosmischer Urmensch, der von der androgynen Gottheit geboren wird. Wir nehmen die zweite Vorstellung zuerst. Sehr ausführlich wird

2) Vgl. SCHAEFER, *ZDMG* 94/1940, ss. 399 ff.

3) Man kann diese Übersetzung beibehalten, obgleich *spənta* an sich nicht „heilig“ bedeutet. Aber auch das Wort „heilig“ hat ja einen etymologischen Sinn, der nicht eigentlich mit der Bedeutung des modernen Wortes „heilig“ übereinstimmt. Offenbar sind etymologische und semantische Sphäre scharf voneinander zu trennen.

4) So DUMÉZIL, *Tarpeia*, Paris 1947, ss. 33-113; *Les dieux des indo-européens*, Paris 1952, ss. 84-89.

5) Von DUMÉZIL stark hervorgehoben z.B. *Les dieux des indo-européens*, ss. 84-89.

6) OLERUD, S. 183 f. auf den Forschungen RÖNNOWS fussend.

7) Vgl. die Skambhahymnen, LINDENAU, *ZII* 3/1925, S. 237: 20/247.

8) OLERUD, *a.A.*, S. 185 f.; WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. Aufl. Stockholm 1953, S. 466 f. Es war dieses ein Hauptgedanke bei RÖNNOW, der die Herausgabe eines Werkes mit dem Titel „Vayu und die drei Welten“ plante.

9) Von WIDENGREN stark hervorgehoben *a.A.*, S. 107 f., 320 f.; vgl. ferner OLERUD, *a.A.*, S. 188 f.

10) OLERUD, *a.A.*, S. 181.

in der Pahlaviliteratur die Schwangerschaft des höchsten Gottes und der embryonale Zustand sowie die allgemeine Entwicklung des Fötus beschrieben¹¹⁾. Wenn der Urmensch nach 3000 Jahren geboren wird, ist dadurch das Weltall entstanden. Denn jeder Körperteil dieses kosmischen Urmenschen entspricht einem Teil des sichtbaren Kosmos, die Glieder dieses göttlichen Urmenschen sind die Elemente der Welt¹²⁾. So entsteht der Himmel aus seinem Kopf, das Wasser aus seinen Tränen, die Pflanzen aus seinem Haar, das Feuer aus seinem Sinn¹³⁾. Dieser Vergleich zwischen der Welt und dem göttlichen Urmenschen wird dann weiter ausgeführt, so dass der einzelne Mensch seinerseits als eine kleine Welt gesehen wird. Hier finden wir also die berühmte Makrokosmos-Mikrokosmospekulation, die Welt ist ein grosser Mensch, der Mensch eine kleine Welt, die sich vollkommen entsprechen, eine der gewaltigsten Ideen in der Religionsgeschichte¹⁴⁾.

Die Form des Weltalls ist kugelförmig oder auch eiförmig. Der Urmensch ist ebenso breit wie lang, wie sowohl das Universum als auch der einzelne Mensch eben diese Masse besitzen¹⁵⁾. Im übrigen ist zu bemerken, dass die Dreizahl für den Urmenschen bezeichnend ist: 3000 Jahre bleibt er als Fötus im Leib des Gottvaters, 30 Jahre lebt er als menschliches Individuum auf Erden und 3 Nāy war seine Höhe¹⁶⁾. In den Gāthās finden wir keine Spuren dieser pantheistischen Kosmologie. Dort wird stattdessen in den kosmologischen Abschnitten (vgl. Y. 44 : 3-5) der Gedanke an die Schöpfertätigkeit Gottes festgehalten.

11) Stellen: Rivāyat z.B. *Dāstān i dēnik*, Kap. 46: 3 S. 128; *Bundahišn*, ed. ANKLESARIA, S. 16. Diskussion bei OLERUD *a.A.* ss. 128 ff. HARTMAN, *Gayōmart. Étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala 1953, S. 43 verweist auch auf *Dat. i Dēn*. LXIV 3 — mit Recht.

12) Rivāyat z.B. *Dāstān i dēnik*, Kap. 46: 4, 5, 11, 13, 38. Die Rivāyatstelle bei BAILEY, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford 1943, S. 121; *Bundahišn*, Kap. 28: *Kephalaia* Kap. 70 f.; OLERUD *a.A.* ss. 128 ff., 136 ff., 159 ff.; WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. Aufl. Stockholm 1953, ss. 96 ff.

13) Rivāyat z.B. *Dāstān i dēnik*, Kap. 46: 4, 5, 11, 13, 28.

14) WIDENGREN, *a.A.*, ss. 106 ff., 409 f., 466; OLERUD *a.A.* ss. 154 ff.

15) Stellen: der Urmensch *Bundahišn*, S. 21: 4 ff., der Mensch und die Welt *Bundahišn*, Kap. 28 § 1 = GÖRZE, *ZII* 2/1923, ss. 61, 71.

16) 3000 Jahre: Riv. z.B. *Dāstān i dēnik*, Kap. 46: 3; Lebenslänge 30 Jahre *Bundahišn*, S. 68 f.; Körperlänge 3 Nay *Bundahišn*, S. 45: 1 f., 68; Parallelstellen bei SCHAEFER, *Studien z. antiken Synkretismus*, Leipzig-Berlin 1926, ss. 214-233. Diskussion der verschiedenen Angaben der Lebenslänge (2 × 30 Jahre) bei HARTMAN, *Gayōmart*, S. 32 f., welcher zeigt, dass hier verschiedene Harmonisierungstendenzen vorliegen.

2. Dieser Kosmologie mit ihrem pantheistischen Weltbild steht also eine andere entgegen: der sich in monotheistischer Richtung entwickelnde *Hochgottglaube*, demzufolge der Hochgott nicht aus sich die Welt gebiert, sondern *erschafft*. Der Hochgottglaube in Iran hat also zwei Aspekte gehabt, einem pantheistischen und einem monotheistischen, wobei zu bemerken ist, dass der pantheistische Gottesglaube sich ganz leicht zu einem dualistischen entwickeln kann ¹⁷). Wir haben bisher das Gebären Gottes nur als einen Prozess gefunden, bei dem *ein* Wesen, der kosmische, göttliche Urmensch, aus dem Leibe des höchsten Gottwesens geboren wird. Dieser kosmogonische Mythos kann aber eine andere Färbung bekommen, wenn nicht *ein* göttliches Kind sondern Zwillinge geboren werden, und zwar ein guter und ein böser Sohn ¹⁸). Von dieser Anschauung finden wir in den Gāthās nur Spuren, insofern als die zwei entgegengesetzten Geister, Spenta Mainyu und Ahra Mainyu, dort als die uranfänglichen „Zwillinge“ erwähnt werden (Y. 30:3). Die von dem androgynen Hochgott Zervān umlaufenden Erzählungen von seinem Gebären der zwei Götter Ohrmizd (< Ahura Mazdāh) und Ahriman (< Ahra Mainyu) bezeugen aber das Alter dieses kosmogonischen Mythos ¹⁹), was auch durch Y. 19 bezugt wird, wo Ahura Mazdāh der Zwillingenbruder Ahra Mainyus ist ²⁰). So entwickelt sich der für das religiöse Leben

17) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, ss. 96 ff., 369 ff., 375 f. (429); *Hochgottglaube*, ss. 390 ff., besonders S. 392 „Will der Mensch die ganze von guten und bösen Kräften durchwirkte Daseinsfülle als Ausfluss höchster göttlicher Schöpfungs- und Schicksalsmacht erleben, — oder will er in allen Lebensfügungen das Resultat eines Kampfes erblicken, den eine gute Macht wider ihren bösen Gegenspieler ausficht?“ Hier wird der psychologische Aspekt der Entwicklung gestreift, der kosmologische wurde aber bisher nicht mit gebührender Schärfe hervorgehoben.

18) So im Mythos von dem westiranischen Hochgott Zervan, NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig 1938, S. 381 ff.; *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, JA 1931, pp. 71 ff.; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 271 f.

19) Der von SCHAEFER, *Der iranische Zeitgott und sein Mythos*, ZDMG 95/1941, ss. 268-299 unternommene Versuch, den Zwillingenmythos als spätes Lächerlichmachen von Seiten der christlichen Polemiker (akzeptiert von DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, Paris 1948, S. 99) scheitert an der Tatsache, dass ein phänomenologisch vollkommen übereinstimmender Mythos in alter Zeit in Indien erzählt wird, WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 71 mit Hinweis Anm. 7 auf S. LÉVI, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris 1898, S. 138. Der betreffende Mythos zeigt tatsächlich einen vollkommen archaischen Charakter. Vgl. auch DUMÉZIL, *Servius et la fortune*, Paris 1943, S. 39 f.

20) Von HARTMAN, *Gayōmart*, S. 77 hervorgehoben.

Irans so typische Dualismus im Gottesglauben. Dieser Dualismus wird aber eigentlich in das eigene Wesen des Hochgottes verlegt, der ja in sich selbst die zwei Gegensätze, gut und böse, birgt, und sie darum aus sich selbst hervorbringen kann. Das Wesen des Hochgottes ist also über gut und böse erhaben, er erteilt sowohl Gutes als Böses²¹⁾. Nicht nur Leben, Glück, Nachkommenschaft und Fruchtbarkeit gibt er, sondern auch Tod, Unglück und er kann die Nachkommenschaft mit einem Schlag vernichten. Es entsteht also das gewiss schwierige Problem: für welche Götter Irans kann ein solches Gottesbild als normativ betrachtet werden? Es erscheint eigentlich nur für Zervān, Ahura Mazdāh, Mithra und Vayu gültig²²⁾. Inwieweit die wahrhaft sehr bedeutungsvolle, weibliche Gottheit Anāhitā als eine Schicksalsgottheit betrachtet werden kann, ist wegen Materialmangels noch unsicher²³⁾.

Es ist für den iranischen Hochgottglauben typisch, dass der pantheistische Ursprung sich dadurch kennbar macht, dass der Hochgottglaube von einer Schar von Gottheiten umgeben ist, die die Fülle seines Wesens ausmachen. Diese Gottheiten sind aus ihm hervorgegangen, sind selbständige Götter, aber zugleich doch nur Aspekte von ihm. Ahura Mazdāh ist von folgenden göttlichen Wesen umgeben: Vohu Manah, Aša, Xšaθra, Ārmaiti (Aramati), Haurvatāt, Ameretāt. Diese Namen bedeuten: Guter Sinn, Rechte Ordnung, Herrschaft, Gemässe Gesinnung, Gesundheit, Unsterblichkeit. Diese Gottheiten oder, wie man sie auch oft genannt hat, „Erzengel“, mit ihren abstrakten Namen sind bekanntlicherweise Gegenstand einer langjährigen, lebhaften Diskussion gewesen. Denn sie sind eigentümlicherweise mit verschiedenen „Elementen“²⁴⁾ verknüpft: Vohu

21) Dieses ist eine Hauptthese in WIDENGREN, *Hochgottglaube*.

22) Diese Hochgötter wurden in *Hochgottglaube* vor allem behandelt. Man hat dagegen eingewandt, dass die Beweisführung hinsichtlich Ahura Mazdāh nicht als geglückt betrachtet werden kann, MOLÉ, *JA* 1951, S. 289 mit Anm. 6. Für dieses Problem vgl. unten Teil II, 1-2. Für Thvāsha gebe ich der Kritik gern Recht darin, dass das Material ungenügend ist, vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, S. 95.

23) HARTMAN, *Gayōmart*, S. 79 f. betrachtet die Anāhitā-Gestalt als von zervanistischen Vorstellungen beeinflusst, ja, sagt sogar: „Anāhitā a pu tenir aussi le rôle de Zurvān“, S. 79, doch gilt diese Aussage nur unter bestimmten Umständen.

24) NYBERG, *Die Religionen*, S. 282 verwendet den Ausdruck „Naturerscheinungen“. Sonst wird in der Literatur der Terminus „Elemente“ angewandt, vgl.

Manah mit dem Rind, Aša mit dem Feuer, Xšaθra mit dem Metall, Ārmaiti mit der Erde, Haurvatāt mit dem Wasser und Ameretāt mit den Pflanzen ²⁵). Zu diesen 6 Amesha Spentas kommt Ahura Mazdāh als Ganzheit, die einzelnen Glieder sind nur Seiten oder Aspekte der Ganzheit ²⁶).

Die Doppelheit dieser Gestalten als einerseits Elementgötter, andererseits „abstrakte“ Begriffe hat der Forschung grosse Schwierigkeiten bereitet, bis es endlich gelungen war, die Antinomie aufzulösen ²⁷). Die Lösung liegt darin, dass die Amesha Spentas eine „Sublimierung“ der Reihe der indo-iranischen „funktionellen“ Götter darstellen. Es entsprechen sich:

Mitra	—	Vohu Manah
Varuṇa	—	Aša
Indra	—	Xšaθra
Sarasvati o.ä.	—	Ārmaiti
2 Nāsatya		(Haurvatāt
		(Ameretāt

Die Funktionen der indischen Götter verteilen sich folgendermassen: Mitra und Varuna vertreten die Herrschermacht, wobei Varuṇa die magische zukommt, Mitra die juristisch-priesterliche Tätigkeit vertritt, Indra ist der Repräsentant der kriegerischen Funktionen, während die göttlichen Zwillinge, die Nāsatya (oder Ásvin), die nährenden Wirksamkeit, dadurch auch den Reichtum der Gesellschaft, ausüben. Sie treten in Verbindung mit einer Göttin auf, die verschiedene Namen tragen kann, z.B. Sarasvati (oder Aramati oder Puraṇḍhi u.a.). Diese Götterreihe wird von gewissen Gottheiten eingeleitet und abgeschlossen. So kommt der Windgott Vāyu als einleitender Gott

GEIGER, *Die Amesha Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung*, Wien 1916, S. 31 und passim.

²⁵) Vgl. NYBERG, *a.A.*, S. 282 (wo doch einiges etwas verwischt erscheint); GEIGER, *a.A.*, S. 33 f. und die Übersichtskarte IV bei DUMÉZIL, *Les dieux des indo-européens*, S. 17.

²⁶) NYBERG, *a.A.*, S. 280; vgl. unten S. 26.

²⁷) Diese Lösung wurde von DUMÉZIL zuerst vorgelegt in *Naissance d'archanges*, Paris 1945, Kap. II-V, und dann in *Tarpeia*, Paris 1947, ss. 33-113 komplettiert und rektifiziert; zusammenfassende Übersicht mit einigen Klärungen *Les dieux des indo-européens*, ss. 5-39. Schon CHRISTENSEN, *AO IV/1921*, S. 103 f. hat, wie DUMÉZIL bemerkt, klar gesehen, dass sich Mithra hinter Vohu Manah verbirgt. Die funktionelle Dreiteilung des indogermanischen Göttersystems wurde bekanntlich von DUMÉZIL entdeckt.

zuerst, vor der eigentlichen funktionellen Götterreihe, die wiederum mit dem Feuergott Agni abgeschlossen wird. Die einzelnen Götter selbst haben ebenfalls kleinere Gottheiten um sich, so wie Mitra, der von Aryaman, der — wie sein Name besagt — die arischen Männer beschützt, und von Bhaga, „das Los“, der die guten Gaben verteilt, begleitet wird. So auch Indra, der von der göttlichen Jungmannschaft, Marut, umgeben ist, und auch die Zwillinge, die an der Spitze der „Allen-Götter“, Viśve Devāḥ, stehen. Diese kleineren Gottheiten drücken im Allgemeinen auf verschiedene Weise gewisse Aspekte ihres Führers aus ²⁸⁾. Ferner ist es wichtig zu bemerken, dass die Grenzen zwischen den einzelnen Funktionen bisweilen etwas fließend sind, so dass eine Funktionsgottheit eine gewisse Affinität zu den Funktionen einer anderen besitzen kann, wie Varuṇa der zweiten, kriegerischen, Funktion näher steht, Mitra aber der friedlichen dritten ²⁹⁾, während Sarasvati ihre Aktivität in die zweite und erste Funktion hineinlegt ³⁰⁾. Zarathustra hat entweder selbst diese Funktionsgötter spiritualisiert oder sie schon als spiritualisiert aufgenommen, ihren wirklichen Hintergrund aber nicht vernichten wollen oder können, denn dieser ist noch immer in der Verbindung mit den verschiedenen Elementen sichtbar. Der Zoroastrismus hat aber auch nicht die Verehrung der konkreten funktionellen Götter der altiranischen Gesellschaft verdrängen können. Diese besteht nämlich immer noch und zwar derart, dass die folgenden Gottheiten ausserhalb des Zoroastrismus teils verehrt wurden, teils vom Zoroastrismus dämonisiert waren: Ahura Mazdāh und Mithra, Indra (und Saurva = Rudra-Śarva), Pārendi, Anāhitā und Nāhaithya ³¹⁾. Von dem späteren Zoroastrismus akzeptiert, wahrscheinlich ohne Enthusiasmus, sind dabei Mithra, Pārendi und Anāhitā; dämonisiert sind Indra, Saurva und die Nāhaithya. Tatsächlich hat sich aber auch Indra als konkrete Gottheit behaupten können, nämlich unter seinem Epitheton Verethraghna (= indisch Vṛtrahan), wenn auch als ziemlich ver-

28) Vgl. DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus* IV, Paris 1948, S. 158 f. mit den Bemerkungen WIKANDERS.

29) DUMÉZIL, *Les dieux des indo-européens*, S. 12. Diese kleine Arbeit gibt überhaupt die bequemste Einführung in die Forschungen DUMÉZILS.

30) DUMÉZIL, *Tarpeia*, S. 58.

31) Vgl. die Übersichtstafel bei DUMÉZIL, *Les dieux*, S. 21, wo ich aber als Entsprechung Armaitis die zoroastrische Gottheit Anāhitā eingefügt habe, vgl. DUMÉZIL, *Tarpeia*, ss. 56 ff.

blasste Gottheit. Ja, in der spätesten Entwicklung ist er sogar unter den Amesha Spentas aufgenommen ³²⁾, so dass der alte Indra folglich unter diesen doppelt vertreten wird. Die den indischen Mitra umgebenden, kleineren Gestalten Aryaman und Bhaga leben auch in Iran fort und sind schon in den Gāthās zu belegen, und zwar Aryaman als Sraoša und Bhaga als Aši ³³⁾, wobei aber zu bemerken ist, dass im Westen Mithra selbst als Baga *par excellence* gefeiert wird ³⁴⁾. Aus diesem Verhältnis erklärt sich der oft notierte Umstand, dass Sraoša das Wesen Mithras in so erstaunlich grossem Umfang vertritt ³⁵⁾. Schon lange bevor der Zusammenhang mit Aryaman geklärt wurde, sah man, dass Sraoša nur „ein Aspekt Mithras“ ist ³⁶⁾.

Auch die die funktionelle Götterreihe abschliessende Gottheit Agni hat in Iran einen ganz anderen Namen bekommen, nämlich Ātar ³⁷⁾. Hinter diesem Namenstausch liegen, wie wahrscheinlich auch in den anderen, ähnlichen Fällen, gewisse kultisch-soziologischen Gegensätze, auf die wir später zurückkommen werden ³⁸⁾.

Überblicken wir die Reihe der Amesha Spentas mit ihren hinter ihnen stehenden altiranischen entsprechenden Göttern, so können wir zunächst eine überraschende Tatsache feststellen: Ahura Mazdāh ist eigentlich zwei Mal vertreten, zuerst als der souveräne Hochgott, dem diese Amesha Spentas beigesellt sind, zweitens aber als durch Aša repräsentiert. Denn darüber war man sich ja immer klar, dass Varuṇa in Indien und Ahura Mazdāh in Iran Namen derselben Gottheit sind ³⁹⁾. Und Aša sogar steht nicht an erster Stelle in der Reihe, son-

32) MENASCE, *La promotion de Vahrām*, RHR CXXXIII/1947, ss. 5-18.

33) DUMÉZIL, *Les dieux des indo-européens*, ss. 49 ff. und ausführlich über Aryaman = Sraoša in *Le troisième souverain, essai sur le dieu indo-iranien*, Paris 1949.

34) WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 155; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, ss. 17, 25.

35) GEIGER, *Die Amesha Spentas*, ss. 108 ff.; BENVENISTE, *The Persian Religion*, Paris 1929, ss. 91 ff.

36) WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 320, vgl. Sachregister „Sraoša ein Aspekt Mithras“; NYBERG, *Die Religionen*, S. 67 betrachtet Sraoša als die personifizierte „Mithrasgemeinde“, was, wie DUMÉZIL, *Les dieux*, S. 62 f. bemerkt, seiner eigenen Deutung nahekommt.

37) DUMÉZIL, *Tarpeia*, ss. 66, 76 ff.

38) WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund 1938, S. 77 f. vgl. unten S. 150 ff.

39) NYBERG, *Die Religionen*, S. 97; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1953, S. 16, und ausführlicher *Mélanges Cumont*, Brüssel 1936, S. 684. Die Skepsis bei LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, Tübingen 1930, ss. 4, 272 ff.

dern an zweiter! Zuerst aber die doppelte Vertretung! Diese hängt mit einer auf iranischem Gebiet gewöhnlichen, höchst eigentümlichen Reihenbildung zusammen ⁴⁰⁾: zuerst wurden die einzelnen Teile aufgezählt, aus denen ein Ganzes besteht, und dann wird das Ganze selbst als Schlussglied der Reihe hinzugefügt, um ihre Zusammenfassung und Vollendung zu bezeichnen" ⁴¹⁾. Ahura Mazdāh kann also als ein Glied des Ganzen in die Amesha Spentas mit einbezogen, und doch als das Ganze selbst betrachtet werden. Aber in dieser Stellung hat er eigentlich Mithra verdrängt, denn in der alten Verbindung „Mithra und Ahura“, die einige Male auftritt, kommt ja Mithra zuerst, ebenso wie in Indien in dem entsprechenden Kompositum Mitrā-Varuṇā ⁴²⁾. Dieses Verhältnis erklärt, warum die Entsprechung Ahura Mazdāhs, nämlich Aša, die zweite Stelle einnimmt, während Mithra als Vohu Manah verkappt zuerst an die Reihe kommt ⁴³⁾.

Wir haben bereits gesagt, dass die Amesha Spentas die verschiedenen „Elemente“ vertreten. Ist Ahura Mazdāh der Inbegriff der Amesha Spentas, so ist er auch das Weltall, die Amesha Spentas entsprechen den verschiedenen Teilen seines Körpers ⁴⁴⁾. Die funktionellen Götter haben nicht nur soziologische, sondern auch kosmologische Bedeutung. Im Universum hat der Himmel die höchste Stellung und dementsprechend vertreten die Götter der ersten Funktion den Himmel, während der Gott der kriegerischen zweiten Funktion dem Wind entspricht, der im Weltall den mittleren Platz einnimmt. Die Erde als unten gelegen in den drei Welten des Kosmos wird von den Göttern der dritten Funktion, der ernährenden, vertreten ⁴⁴⁾. In diesem System sollte eigentlich also Xšaθra als Vertreter des Krieger-

ist durch keine ersten Gründe bedingt und beruht z.T. auf falschen Angaben. So, wenn behauptet wird, dass in der Verbindung *miθra ahura brzanta*, Yt. 10: 113, 145 „Mithra an zweiter Stelle genannt ist“. Das ist er tatsächlich *nicht* im Text, sondern nur im falschen Zitat bei BARTHOLOMAE, *AirWb* 960 (nicht im *ZAirWb* berichtigt).

40) Zuerst von O. WEINREICH erkannt, *Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes*, Heidelberg 1913, *SBHAW* Abh. 5.

41) NYBERG, *Die Religionen*, S. 57.

42) Vgl. oben Anm. 39.

43) Über die doppelte Vertretung Ahura Mazdāhs (= Varuṇa) vgl. auch DUMÉZIL, *Naissance*, ss. 87, 100 ff.; *Jupiter Mars Quirinus* IV, S. 77. Anm. 1.

44) Vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 466 und OLERUD, *a.A.*, S. 185 f. (Bei OLERUD, S. 188 ist die Stellungnahme DUMÉZILs zu der Position des Vayu im Zoroastrismus nicht korrekt wiedergegeben.)

gottes mit dem Wind, und nicht mit den Metallen, verbunden sein ⁴⁵⁾. Stattdessen ist der Wind zu einer Stellung als einleitende Gottheit degradiert und die Metalle treten an seine Stelle. Welche Verschiebungen sich hier kundtun, können wir vorläufig nur ahnen, deutlich aber ist Vayu eigentlich hier im Zoroastrismus aus dem System der drei Funktionen beinahe ganz ausgeschieden ⁴⁶⁾, was natürlich für seine Stellung im ursprünglichen indoiranischen System doch nichts zu besagen hat.

Ahura Mazdäh ist also ein Allgott im pantheistischen Sinn, der die Elemente der Welt in sich einschliesst. Aber diese, seine ursprüngliche Stellung können wir in den zoroastrischen Texten nur durch ideengeschichtliche Analyse entdecken, denn hier ist er als monotheistischer Schöpfergott aufgefasst, wie bereits oben angedeutet wurde.

Wir haben auch schon darauf hingewiesen, dass neben und ausserhalb der zoroastrischen Religion die alten indo-iranischen Götter als ganz konkrete Gestalten ihr lebendiges Dasein fortgesetzt haben. Dieses wird auch dadurch bestätigt, dass sie im zoroastrischen Kalender in den Monats- und Tagesnamen des Monats zurückkehren, freilich mit einer auffallenden Ausnahme: Anāhitā. Sie hat nämlich hier keinen Platz gefunden, was offenbar damit zusammenhängt, dass die zoroastrische Tradition ihren Namen vermeidet und sie mit der Bezeichnung für „Wasser“ ersetzt ⁴⁷⁾. Tatsächlich ist diese Göttin eine der mächtigsten Gottheiten in der iranischen „Volksreligion“ gewesen ⁴⁸⁾. Diese nicht-zoroastrischen Gottheiten lernen wir vor allem in den alten Opfergesängen, den Yašts, kennen, welche teilweise ebenso alt wie die Gāthās sind ⁴⁹⁾. In Iran herrschte offenbar um die Zeit als Zarathustra seine Reformation begann, ein kräftiger Polytheismus,

45) Die Verknüpfung des iranischen Vayu mit den Kriegern steht fest, an diesem Resultat in der Untersuchung WIKANDER, *Vayu I*, Lund 1941, ist nicht zu rütteln. Zu deutlich ist Vayu in seinem Yašt als der typische iranische Krieger geschildert, vgl. auch WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 193 f. und zuletzt WIKANDER, *La nouvelle Clio* 1950, ss. 325 ff. Für die Verbindung des indischen Vayu mit dem Gott der zweiten kriegerischen Funktion, Indra, vgl. DUMÉZIL, *Naissance d'Archanges*, S. 47, der übrigens auch *Tarpeia*, ss. 46, 70, die Verbindung zwischen Atmosphäre und Kriegermacht hervorhebt.

46) Vgl. DUMÉZIL, *Tarpeia*, S. 70.

47) Vgl. WIKANDER, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran*, Lund 1946, ss. 113 ff.

48) Vgl. WIKANDER, *a.A.* Über den Begriff „Volksreligion“ vgl. unten Teil II, 7.

49) Vgl. unten Teil II.

jedoch anscheinend in ein Pantheon geordnet nach den kosmologischen und soziologischen Gesichtspunkten, die wir bereits streiften. Die von uns ebenfalls schon geschilderte pantheistische Grundkonzeption ermöglichte aber auch eine Entwicklung in monotheistischer Richtung, wobei der Allgott eine derart dominierende Stellung über seine Aspekte gewann, die ja als seine Trabanten verselbständigt auftreten können, dass er auf dem Wege ist, als der einzige wahre Gott betrachtet zu werden. Man kann also im Zoroastrismus, wo diese Entwicklung eingetreten ist, von einer monotheistischen Tendenz sprechen⁵⁰). Aber diese Tendenz kann sich nicht durchsetzen, weil ihr von der ganz entgegengesetzten dualistischen Strömung entgegengewirkt wird. Zwar hat rein formal gesehen Ahura Mazdāh in den Gāthās nicht den Gegenspieler Ahra Mainyu als ebenbürtigen Gegner, denn es ist ja sein Mainyu, Spenta Mainyu, der als direkten Widersacher Ahra Mainyu hat. Aber die Verbindung zwischen Ahura Mazdāh und seinem eigenen Mainyu ist doch so innig, dass es nicht Wunder nimmt, dass Y. 19 Ahura Mazdāh selbst der Zwillingsbruder Ahra Mainyus ist⁵¹). Und im Zervanismus, wo ja der pantheistische Hochgott Zervān über den Gegensätzen von Gut und Böse thront, sind ja Ohrmizd und Ahriman seine Zwillings söhne, d.h. also mehr oder weniger ebenbürtig⁵²). Pantheistische, dualistische und monotheistische Tendenzen kreuzen sich im altiranischen Gottesbild und die Entwicklung kann bald in die eine, bald in die andere Richtung gehen⁵³).

In Iran wie in Indien haben wir mit zwei Klassen von Göttern zu rechnen, *ahura* (indisch *asura*) und *daēva* (indisch *deva*). Von diesen vertreten die ahuras die gute Seite, die daēvas aber die böse, während in Indien das Verhältnis das entgegengesetzte ist. Natürlich hat diese Gruppierung zu vielen Diskussionen Anlass gegeben, aber zu einem einleuchtenden Resultat ist man nicht gekommen⁵⁴). Soviel aber lässt

50) Vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, Kap. II „Ahura Mazdah, La tendance monothéiste“.

51) Vgl. oben S. 22.

52) Vgl. oben S. 21.

53) Darum sind die Reflexionen bei HENNING, *Zoroaster, Politician or Witch-doctor*, London 1951, ss. 49 ff. abzuweisen.

54) MOULTON, *Early Religious Poetry of Persia*, Cambridge 1911, ss. 34, 55 f.; *Early Zoroastrianism*, London 1913, ss. 138, 140 ff., 150; MEILLET, *Trois conférences sur les Gāthā de l'Avesta*, Paris 1925, S. 62; NYBERG, *Die Religionen*, S. 96; DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, S. 27 f.; *Zoroastre*, S. 48 ff.

sich doch sagen, dass einerseits auch in Iran die daēvas, wenigstens in gewissen Kreisen, die Götter schlechthin bedeutet haben, wovon ja auch der Ausdruck *daēvāiščā martyāiščā*, „für die Götter und die Menschen“, Y. 29: 4; 34: 5; 48: 1, zeugt ⁵⁵). Ferner ist es klar, dass die kultischen Gegensätze in der altiranischen Religion, auf die kurz hingewiesen wurde, hier die entscheidende Rolle bei der zoroastrischen Umwertung der Werte gespielt haben müssen. Wie ist es anders zu erklären, dass die iranische Entsprechung des vedischen Epithetons *devájasta*, „den devas erwünscht“, d.h. Liebling der Götter, *daēvō-zušta*, den *bösesten* Menschen, „die das Schlechteste tun“, Y. 32: 4, beigelegt wird? ⁵⁶) „Die Bedeutung „Teufel“ ist also nicht ur- und gemeiniranisch, sondern die ältesten Iranier haben noch die ererbte Geltung des Wortes besessen“ ⁵⁷).

Unter den im Zoroastrismus „dämonisierten“ daēvas finden wir neben Gestalten, die eine grosse Rolle in den ausserzoroastrischen Kulturen gespielt haben, vor allem Ahriman, dem ja im Zervanismus und Mithrazismus ein wirklicher Kultus zuteil geworden ist ⁵⁸). Neben und unter ihm steht sein Gefolge unheimlicher Gestalten wie Aēšma, Apaoša, Aži Dahāka und seine Mutter, die in der Pahlavitradition Ōtak heisst ⁵⁹). Dann folgen solche Wesen wie die pairikas, die weiblichen Unholde, von denen eine einst sogar den Helden Keresāspa verführte ⁶⁰), die gandarven, von denen die iranische Tradition im

55) Vgl. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman*, S. 27 Anm. 1. Dass *daēva* ein echter Name für „Gott“ ist, hat schon NÖLDEKE, *ARW* XVIII/1915, ss. 597 ff. und *ZII* 2/1923, S. 318 aufgezeigt. Der gathische Ausdruck vererbt sich im Pahlavi: *dēvān u martōmān* bedeutet in einer Keresāspaerzählung deutlich „Götter und Menschen“, WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 225.

56) MOULTON, *Early Zoroastrianism*, ss. 138, 356 Anm. 2. Vgl. für die kultischen Gegensätze WIKANDER, *Männerbund*, S. 56 f. und DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre*, S. 50 f. (wo eine Nuancierung gegeben wird mit welcher ich übereinstimme).

57) LOMMEL, *a.A.*, S. 90.

58) Eine Aufzählung bei JACKSON, *GrIrPh* II, §§ 54-62, wo doch Verschiedenes zu beanstanden ist und in der über eine blosse Aufzählung kaum hinausgegangen wurde. Es mangelt uns an einer Monographie über die bösen Mächte der iranischen Religion. Auch die Arbeit von CHRISTENSEN, *Essai sur la démonologie iranienne*, Kopenhagen 1941, kann die Lücke nicht füllen. Über Ahriman im Zervanismus und im Mithrazismus vgl. die Bemerkungen bei BENVENISTE, *Persian Religion*, S. 73 f.

59) Über Ōtak vgl. WIKANDER, *Vayu*, ss. 172 ff., 176.

60) Vgl. Vd. 1: 9; 19: 5 und *GrIrPh* II, S. 665. HARTMAN hat über die Pairikas eine Untersuchung vorbereitet.

Gegensatz zu Indien nur einzelne Exemplare kennt ⁶¹⁾, und die „Frau Welt“, der einmal der Prophet Zarathustra selbst begegnete ⁶²⁾.

Die Grenzen zwischen diesen dämonischen Wesen und den rein menschlichen Übelstiftern, wie Zauberer und Hexen, sind offenbar recht fließend ⁶³⁾. Das Wort *yātu* z.B. bezeichnet in Iran einen Zauberer, in Indien aber spukhafte Geister und Dämonen, die Zauberei treiben ⁶⁴⁾. Und wie haben wir uns das seltsame Gefolge von Ausgeburten zu denken, das mit Mihr (Mithra) und Yim (Yima) zusammen auftritt und welches die Abkömmlinge Gayōmarts sind? Auf diese Frage können wir hier nicht eingehen ⁶⁵⁾.

3. Zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt steht die den beiden Welten gehörende menschliche *Seele*. Hier stoßen wir aber sofort auf eine Schwierigkeit: die iranische Religion scheint mit einer verwirrenden Fülle von Seelen zu rechnen. Wir finden in der zoroastrischen Literatur verschiedene Aufzählungen von Seelen oder Seelenbegriffen. Eine solche Reihe (Y. 26:4; Yt. 13:149, 155; HN 1:4) erwähnt die folgende Reihe: *ahū, daēnā, baoḍah, urvan, fravaši*; eine andere Stelle, Y. 55:1, gibt die Reihe: *uštāna, kəhrp, təviši, baoḍah, urvan, fravaši*. In der Pahlaviliteratur wiederum begegnen wir anderen Reihen, von denen wir hier nur die in Bdh. ed.

61) Vgl. besonders den Pahlavitext bei NYBERG, *La légende de Keresāspa, Festschrift Pavry*, Oxford 1933, S. 340 f. und den als „intendant des plaisirs“

des Aždahā bei Firdausi auftretenden Gandarva (geschrieben كندرو), worüber DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, 2. Aufl. Paris 1948, ss. 30-35, 45 f. schreibt.

62) Vgl. JUNKER, *ZII* 2/1923, ss. 244 ff., wo Dēnkart VII 4, 55 ff. behandelt wird.

63) NYBERG, *Die Religionen*, S. 469 hebt hervor, dass sie Meteore sind; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 315 (377) gibt einige Texte, wo sie „stereotyp den *yātu*'s, Zauberern, gleichgeordnet“ (so NYBERG) werden. Sie treten aber dort unter den Gestalten auf, denen wir später im Zusammenhang mit den kultischen Geheimbünden begegnen werden, vgl. unten S. 65 f. Ob sie ursprünglich der dämonischen oder menschlichen Sphäre angehört haben, kann etwas zweifelhaft erscheinen, wahrscheinlich aber menschliche Verkörperung der dämonischen Sternschuppen. Von Anfang an waren sie nicht als böse Wesen gedacht, denn der iranische Volksglaube hat den Namen *pari* als Bezeichnung für Fee bewahrt.

64) OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, Stuttgart-Berlin 1917, S. 266; GRASSMANN, *WbRV*, 1108.

65) Vgl. vorläufig HARTMAN, *Gayōmart*, S. 54 f.

ANKLESARIA, S. 34: 4 ff. nennen wollen ⁶⁶⁾: *tan*, *ĵān*, *ruvān*, *aδvēnak*, *fravahr*. Aber *bōδ* und *aχu* sind nicht vergessen, sondern kehren in anderen Textstellen wieder ⁶⁷⁾.

Leider besitzen wir noch keine monographische Untersuchung über den altiranischen Seelenglauben. Die nachstehenden Ausführungen sind daher mit allem Vorbehalt gegeben ⁶⁸⁾.

Wenn wir die avestischen Bezeichnungen für die Seelenbegriffe zusammenstellen, so bekommen wir eine stattliche Reihe: *ahū*, *daēnā*, *baodah*, *urvan*, *fravaši*, *uštāna*, *kəhrp*, *vyāna*, *uši*, *χratu*, *qnmān*, *tanū*, *manah*. Einige dieser Begriffe sind schon von der Forschung analysiert worden, andere können wir durch Vergleich mit entsprechenden altindischen Termini vorläufig wenigstens annähernd bestimmen.

Wir beginnen mit solchen Begriffen, wo die Bedeutung einigermaßen gesichert erscheint. Dass das Wort *vyāna* z.B. die Hauchseele als Atem bezeichnet, ist vollkommen sicher. In der mittelliranischen Literatur, auch der manichäischen, entspricht *ĵān* ⁶⁹⁾, was im manichäischen Schrifttum ein zentraler Seelenbegriff ist ⁷⁰⁾. Das Wort bezeichnet im Allgemeinen „Leben“, so im Ausdruck *ĵān-aβspār*, seelenaufopfernd, d.h. wer sein Leben aufs Spiel setzt ⁷¹⁾.

Ein Lebenshauch ist von Anfang an auch *ahū*, wie der Vergleich mit indischem *asu* lehrt ⁷²⁾. Es kann dazu allgemein „Leben“ bedeu-

66) Transkribiert und übersetzt findet sich der betreffende Text bei BAILEY, *Zoroastrian Problems*, S. 92. Diese Arbeit gibt viel Material für die Behandlung unseres Themas.

67) Vgl. BAILEY, *a.A.*, S. 101 in einem np. Rivāyat.

68) Eine solche Untersuchung würde selbstverständlich auch die manichäischen Texte zu analysieren haben und die verschiedenen Dialektworte mit einzu- beziehen, nicht zuletzt solche Sprachen wie (mittel)soghdisch, (mittel)sakisch und ossetisch sowie übrige moderne Dialekte. Die Aufgabe ist verlockend aber schwierig und erfordert eine sehr sichere methodische Schulung, sowohl auf religionsgeschichtlichem wie sprachgeschichtlichem Gebiet.

69) Grundlegend WIKANDER, *Vayu* I, ss. 84-86.

70) Steht in den manichäischen Schriften ganz allgemein als Bezeichnung für die „Seelen“. Typisch ist der Wunsch „Führe meine Seele zum ewigen Paradies“, *MirM* III, S. 887 [42] n 15, wo eben dieses Wort verwendet wird.

71) Bezeichnung der sassanidischen Leibgarde des Königs, vgl. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, 2. Aufl. Kopenhagen 1944, S. 208.

72) Über indisch *asu* vgl. die z.T. verschiedenen Ansichten bei OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, 2. Aufl., Stuttgart-Berlin 1917, ss. 524 ff.; ARMBAN, *Altindischer Seelenglaube*, *MO* XX/1927, ss. 14-42, 46-65 usw.; TUXEN, *Forestil-*

ten, im Sinn vom „geistlichen“, himmlischen Leben, wie man Y. 51: 19 sehen kann⁷³). Im Pahlaviwort *aχu* leben die zwei Bedeutungen „Lebenskraft“ und „Leben“ (als Dasein) fort⁷⁴).

Verhältnismässig einfach zu analysieren ist auch der Terminus *uštāna*, „Lebensseele“, die physische Lebenskraft, die mit dem Körper vergeht⁷⁵). Die Pahlaviübersetzung des Avesta gibt *uštāna* mit *jān* wieder.

Klar ist auch die Bedeutung von *urvan*, „die den Tod überlebende „Freiseele“⁷⁶). Im Pahlavischrifttum steht *ruvān* (< *urvan*) als Gegensatz zu *tan*, Körper⁷⁷).

Das Wort *manah* entspricht vollkommen dem indischen *manas*, das eigentlich ebenso wie das iranische Wort ein Organ für die intellektuelle Tätigkeit, die immer im Arischen mit der Wurzel *man-* verbunden ist, bezeichnet⁷⁸). In Indien geht das Wort *manas* zu einem Seelenbegriff über und bezeichnet die Freiseele. Dasselbe Verhältnis herrscht in Iran, wo im Tode *manah* zu seiner makrokosmischen Entsprechung *Vohu Manah* hingeht und von ihm entgegengenommen

lingen om Sjælen i Rigveda, Kopenhagen 1919. Dass *asu* der Lebenshauch und dann Lebenskraft sowie Seele bedeutet, kann nicht angezweifelt werden. Über iranisch *ahū* vgl. z.B. NYBERG, *Die Religionen*, S. 268, der *ahū* und den verwandten Terminus *ahvā* als Lebenskraft, eigentlich „Lebenstrieb“, erklären will (ohne Vergleich mit dem indischen Material); LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, S. 167 (wo die Übersetzung „Vernunft“ sich weder etymologisch noch semasiologisch rechtfertigen lässt, *ahū* bezeichnet ja nicht den Geist intellektuell gefasst!)

73) Diese Stelle schlage ich vor, unter Vergleich mit dem vielbehandelten Ausdruck RV X 15: 1 *asum ya iyuḥ*, „die zum *asu*, d.h. zum Leben, gegangen sind“ (von den Toten gesagt) folgendermassen zu übersetzen:

demjenigen, der das Leben sucht, zu verkünden

was nach Mazdāh's Gesetz für das Tun im (irdischen) Dasein das Bessere ist. Der Gegensatz zwischen irdischem Dasein und jenseitigem Leben, *ahū*, wird hier klar ausgedrückt.

74) Vgl. z.B. NYBERG, *Hilfsbuch* II, S. 7 s.v., und BAILEY, *Zoroastrian Problems*, S. 118.

75) Vgl. vor allem NYBERG, *Die Religionen*, S. 83 f., 445 (Anm. 1 zu S. 116), wo hervorgehoben wird, dass der Leichnam *uz-uštāna*, „ohne *uštāna*“, ist (so schon JACKSON, *JAOS* 13/1889, S. CCIX, „vital power, the physical life inherent in the body and lost at death.“)

76) Diese Übersetzung ist die von NYBERG, der diesen Begriff, *a.A.*, ss. 127 f., behandelt.

77) Vgl. NYBERG, *Hilfsbuch* II, S. 198 s.v.

78) Über indisch *manas* vgl. OLDENBERG, *a.A.*, 525 ff.; *Die Weltanschauung der Brahmanatexte*, ss. 69 ff.; ARBMAN, *a.A.*, ss. 148 ff., abweichend TUXEN, *a.A.*, ss. 5 ff.; GRASSMANN, *WbRV* 993 f. über iranisch *manah* als Sitz des Denkens BARTHOLOMAE, *AirWb* 1126.

wird ⁷⁹⁾. Noch im Manichäismus besteht die gleiche Entsprechung zwischen dem einzelnen vahman und dem „Grossen Vahman“, Vahman vazurg ⁸⁰⁾.

Der Terminus *xratu* bezeichnet eine intellektuell-voluntative Fähigkeit, die man etwa mit „Verstandeskraft“ übersetzen kann. Dieser Terminus ist sehr genau untersucht worden, aber sein komplexes Wesen ist nicht leicht auf eine Formel zu bringen ⁸¹⁾.

Viel behandelt ist der Begriff *fravaši*, in dem man im Allgemeinen den Geist des Verstorbenen sieht. Die *fravašis* seien, so sagt man, die Manen und stammen aus der vorzoroastrischen iranischen Volksreligion ⁸²⁾. Gegen diese Auffassung opponiert indessen eine andere Auffassung, welche meint, dass der Terminus *fravaši* eine für die Religion Zarathustras typische Bildung sei, und dass dieser Begriff, wenn auch nicht in den eigenen Gesängen Zarathustras belegt, doch so entschieden in der Begriffswelt Zarathustras zu Hause sei, dass man ihn davon nicht absondern könne ⁸³⁾.

Schwierig zu analysieren ist der Begriff *daēnā*. Gewöhnlich wird dieses Wort mit dem Verbum *dāy-*, sehen, zusammengestellt und dreisilbig *dayana* gelesen ⁸⁴⁾. Sachliche Gründe befürworten aber eine andere, auch alte Etymologie, nämlich eine Identifizierung mit dem indischen Worte *dhénā*, vom Verbum *dāy-*, also eigentlich „die Nährende“, Bezeichnung für sowohl „Frau“ als „Kuh“ ⁸⁵⁾.

Über die übrigen Begriffe müssen wir uns hier kurz fassen. Das Wort *baodah* bezeichnet offenbar den Geruchssinn, dann allgemein die

79) Über das iranische *manah* NYBERG, *Die Religionen*; WIDENGREN, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God*, Uppsala 1945, bes. Kap. II.

80) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, ss. 39 ff., 46 ff., 59 f.

81) RÖNNOW, *Ved. kratu-. Eine wortgeschichtliche Untersuchung*, MO XXVI/1932, ss. 1-90, das iranische Wort *xratu*, ss. 54-72.

82) SÖDERBLOM, *Les Fravashis*, Paris 1899; MOULTON, *a.A.*, ss. 254-85; der auch ihren Charakter sowohl als Doppelgänger wie als Schutzengel unterstreicht; NYBERG, *Die Religionen*, S. 62-64; BARR, *Festschrift Hammerich*, Kopenhagen 1952, S. 35.

83) LOMMEL, *Die Yäšts des Avesta*, Göttingen-Leipzig 1927, ss. 103-109, wo er ihre Funktion als Notbehelf mit dem Worte „Schutzengel“ übersetzt.

84) So auch NYBERG, *Die Religionen*, S. 114.

85) Diese Etymologie findet man bei CHARPENTIER, *Brahman*, Uppsala 1932, ss. 48 ff. diskutiert, wo auch Literaturangaben vorhanden. — Sie ist von HERTEL, *IIQF* VI/1925, ss. 63-115 aufgenommen, allerdings mit dem (für mich unannehmbaren) Bedeutungsansatz *dhénā* = „Himmelslicht“, „Himmelsglut“, *a.A.*, S. 77, also z. *Vdhī*, di.

Wahrnehmungskraft⁸⁶⁾. Die Termini *kəhrp* und *tanū* bedeuten beide eigentlich der Körper, „die Gestalt“, des weiteren aber, wie auch *tanū*⁸⁷⁾ in der älteren indischen Religion, die Persönlichkeit⁸⁸⁾. Eine ursprüngliche Bezeichnung für „Ohr“ ist *uši*, welches dann aber allgemein Verstandeskraft bedeutet⁸⁹⁾. Ein schwieriges Wort ist *qnman*, das gewöhnlich als „Lebenshauch“ gedeutet wird⁹⁰⁾.

Wir sehen, dass als Seelenkräfte und Seelenbegriffe hier allerlei Wahrnehmungen der Sinne und Bezeichnungen der Persönlichkeit verwendet werden. Was unter allen diesen Termini eigentlich verstanden wurde und wie sie sich zueinander verhalten haben, bleibt noch zu untersuchen. Ebenso ist es eine Aufgabe, die Pahlavibezeichnungen für „Geist“ und „Seele“ näher zu analysieren und ihre Herkunft aufzuhellen — gewiss eine schwierige, aber dringend notwendige Aufgabe!

4. Die *Eschatologie* der Gāthās ist von derjenigen der Yašts und der übrigen avestischen, ebenso wie von der der Pahlaviliteratur sehr verschieden. Zarathustra hat offenbar, wie er auch anderes getan hat, die altiranische Eschatologie spiritualisiert *oder* auch *die* Eschatologie unter den vorhandenen Vorstellungen aufgegriffen, mit welcher er sympathisierte. Die vorherrschende altiranische Eschatologie findet sich in Bruchstücken in den Yašts. Die Pahlaviliteratur zeigt wie gewöhnlich eine Mischung sehr unterschiedlicher Vorstellungen, die aus verschiedenen Kreisen stammen⁹¹⁾.

Die gathische Eschatologie ist ausführlich behandelt worden. Charakteristisch für Zarathustras Auffassung des Todes sowie des Zustandes nach dem Tod ist die scharfe Trennung zwischen guten und bösen Menschen. Die individuelle Eschatologie wird von diesem Gedanken beherrscht: „wer sich zum Aša-Anhänger gesellt, wird zuletzt

86) Literatur bei BARTHOLOMAE, *AirWb* 919.

87) OLDENBERG, *a.A.*, S. 478.

88) NYBERG, *a.A.*, S. 74; *AirWb* 633-636; für *kəhrp* vgl. *AirWb* 467 f., indische Entsprechung *kṛpā*, vgl. auch LOMMEL, *Die Religion Zarathustras*, S. 173.

89) *AirWb* 414; LOMMEL, *a.A.*, S. 172.

90) Vgl. LOMMEL, *a.A.*, S. 176; NYBERG, *Die Religionen*, S. 449 Anm. 3 zu S. 141 nimmt das Wort als „Hauch“ im allgemeinen Sinn ohne Bedeutung von Seele.

91) Eine Übersicht über die iranische Eschatologie, die immer noch nützlich ist, gab HÜBSCHMANN, *Jahrb. f. protest. Theol.* V/1879, ss. 203-245.

Glanz als Besitz erhalten, während die daēnā der Drug-Anhänger sie zu einem Dasein führen, das in lang dauernder Finsternis, übler Speise und Wehruf besteht" ⁹²⁾ (vgl. Y. 31: 20). Die Gerechten gehen zur Seligkeit in die Wohnung Vohu Manahs, die Ungerechten dagegen gelangen in die Wohnung des Schlechtesten Sinnes (Acīsta Manah) (Y. 32: 13). Für alle Zeit sind diese bösen Menschen Gäste im Hause der Drug (Y. 46: 10-11) ⁹³⁾. Der Weg zum himmlischen Dasein führt über *Činvatō pārətu*, die Činvat-Brücke, die „der Weg der Seele zum Himmel in der Ekstase und nach dem Tode" ist ⁹⁴⁾. Das Paradies wiederum bekommt in den Gāthās verschiedene Benennungen: technisch ist schon hier der Name *Garō dāmāna*, „Haus des Sanges", nämlich des himmlischen Lobgesanges ⁹⁵⁾. In den Gāthās nimmt überhaupt der Gesang einen sehr hervorgehobenen Platz ein ⁹⁵⁾. Die Himmelsreise der Seele zum „Haus des Gesanges" steht im Vordergrund in den Gāthās und ist gegenüber dem Tod der alles beherrschende Gedanke ⁹⁶⁾.

Farbenreicher als in den Gāthās ausgemalt wird diese Himmelsreise in der klassischen Schilderung Vd. 19: 28-32. Hier wird erzählt, wie die Seele, *urvan*, am Morgen nach der dritten Nacht — denn drei Tage und drei Nächte nach dem Tode verbleibt die Freiseele zu Häupten der Leiche ⁹⁷⁾ — auf den von Zervan geschaffenen Pfaden, die sowohl für Aša- wie auch für Drug-Anhänger bestimmt sind, zu dem von Mazdāh geschaffenen *Činvato-pārətu* herauskommt. Wir vermerken, dass die Wege zum Jenseits von Zervan geschaffen sind, die Činvat-Brücke aber von Mazdāh, offenbar weil sie zur Wohnung Ahura Mazdāhs führt. An dieser Brücke wird die Seele verhört, dann kommt eine schöne und wohlgestaltete Jungfrau von zwei Hunden begleitet und führt die aša-gläubige Seele über die Brücke zu dem „Damm"

92) NYBERG, *Die Religionen*, S. 179.

93) NYBERG, *a.A.*, S. 183 neigt zu der Auffassung, dass Y. 46: 10-11 primär von der Himmelfahrt der Seele in der Ekstase handelt, aber sagt auch, dass die Schlussworte „für alle Zeit" usw. darauf hindeuten könnten, „dass die Stelle von der endgültigen Trennung vom Irdischen im Tode handelt." Er unterstreicht die Schwierigkeit, bei allen Stellen eine reinliche Scheidung zwischen Ekstase und Todeserlebnis durchzuführen, was unbedingt richtig sein muss.

94) NYBERG, *a.A.*, S. 184.

95) NYBERG, *a.A.*, S. 160 f.

96) NYBERG, *a.A.*, S. 310.

97) NYBERG, *a.A.*, S. 180 mit Hinweis auf HN. In der Fortsetzung z.T. wörtliches Referat aus seiner Darstellung.

oder „Wall“, *haētu*, der die Grenze der himmlischen Götterwelt ausmacht. So gelangt die Seele zum goldenen Thron des Vohu Manah, der die Seelen der aša-Gläubigen zu Ahura Mazdāh, zu den Amesha Spentas und zu dem goldenen Thron führt. Wir können bis auf weiteres dahingestellt lassen, ob die ganze Schilderung aus einer Vayu-Religion der Krieger in die zoroastrische Eintritt gefunden hat⁹⁸). Der phänomenologische Aspekt, der uns hier interessiert, lässt es vor allem als wichtig erscheinen, dass hinter der hier geschilderten Eschatologie die alte arische, d.h. indo-iranische, steht. Das bezeugen die deutlichen Übereinstimmungen mit den entsprechenden indischen Schilderungen⁹⁹).

Diese im Grunde altiranische Eschatologie lässt sich aus den Pahlavischriften verschiedentlich supplieren und es ist deutlich, dass im Pahlavischrifttum Fragmente dieser alten Eschatologie vorliegen, und die Pahlavibücher also alles andere als „junge“ Vorstellungen wiedergeben¹⁰⁰).

Hier ist die Schrift Artāk Virāz besonders bedeutungsvoll, da sie uns mit einer in zervanitisch veranlagten Kriegerkreisen vorherrschenden Eschatologie bekannt macht¹⁰¹). Es wäre wohl zu fragen, ob wir nicht diese Kreise zum nordwestlichen Iran lokalisieren können, wo ja der Zervanismus vorherrschend war und Mithra eine grosse Rolle

98) Dieses war die Meinung WIKANDERS, *Vayu I*, S. 27.

99) Solche Übereinstimmungen sind:

1) *Die Himmelsreise der Seele im Allgemeinen*, vgl. WIKANDER, *Vayu I*, ss. 46 ff.;

2) *Die Brücke, die haētu*, die = indisch *sētu* ist, die in der Upanishadenspekulation eine Rolle als Toten-Brücke spielt, vgl. DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 3. Aufl., Leipzig 1921, ss. 192, 276, 309, 365, 479, 553. (Wir werden später dem iranischen Wort *haētu* in den ossetischen Vorstellungen begegnen.) „Die Ungerechten ertrinken bei der Überfahrt im See“, WIKANDER, *a.A.*, S. 47: Kauṣītaki-Upaniṣad Adhyāya 4.

3) *Das Befragen vor dem Überschreiten zum Jenseits*, vgl. Kauṣītaki-Up. Adhyāya 2.

4) *Die zwei Hunde*, entsprechen den Hunden Yamas, schon von HÜBSCHMANN, *a.A.*, ss. 207 f., 216, notiert.

5) *Der goldene Thron*, entspricht dem Thron und Ruhebett Brahmas, WIKANDER, *a.A.*, S. 47.

100) Besonders WIKANDER, *a.A.*, hat durch indische Vergleiche den indo-iranischen Charakter der Pahlavischilderungen bewiesen.

101) WIKANDER, *a.A.*, ss. 42 ff. Zum Zervanismus der Vayu verehrenden Krieger vgl. WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 177, wo aber die Akzente verschieden liegen.

gespielt hat¹⁰²). In Artāk Virāz lernen wir nun die unter diesen adeligen Kriegern dominierende Eschatologie kennen. Wichtig zu beobachten ist nun, dass sich bei einer Analyse bemerkbare Übereinstimmungen zwischen dieser Eschatologie und der in den manichäischen Texten in iranischer Sprache ergeben¹⁰³). Da der Manichäismus sich offenbar vor allem mit dem parthischen Nordwesten Irans verbinden lässt, erklärt sich dieser Zusammenhang auch geschichtlich ohne weiteres¹⁰⁴).

Unter den nordiranischen Völkern haben scheinbar die eschatologischen Vorstellungen ein von der in der zoroastrischen Literatur belegten Eschatologie ziemlich abweichendes Aussehen gehabt. Zwar besitzen wir aus der altiranischen Zeit keine ausführlichen Zeugnisse über die nordiranische Eschatologie, aber die unter den heutigen Osseten im Kaukasus belegten Gedanken und Sitten haben sich im Ganzen als erstaunlich treue Ausläufer des religiösen Lebens der alten nordiranischen Völker bewiesen¹⁰⁵).

Was in dem ossetischen religiösen Volksglauben besonders auffällt, ist die Rolle, die das Pferd des Toten spielte. Wie kaum irgendwo im alten Iran finden wir eine enge Verknüpfung zwischen eschatologischen Vorstellungen auf der einen Seite, und Begräbnis- und Trauersitten auf der anderen Seite. Dieses Verhältnis tritt sehr deutlich in der *bahfaldisyn* genannten Zeremonie hervor¹⁰⁶). Durch die am Grabe des Verstorbenen von dem sog. Ross-Segner gehaltene Rede bekommen wir einen klaren Einblick in die Anschauungen vom Leben nach dem Tode. Hier heisst es, dass dem Toten ein Pferd aus der himmlischen Welt gegeben wird zugleich mit der angemessenen Ausrüstung. Sobald der himmlische Botschafter mit dem Pferd angelangt ist, nimmt der Verstorbene sein Ross und sprengt davon zu den Narten, d.h. zu den zu Sagenhelden herabgesunkenen, alten Göttern ihrer ursprünglichen Religion. Bevor er an den Fluss kommt, den er

102) Vgl. unten ss. 60 f., 63 f. Über das Verhältnis zwischen Vayu und Mithra vgl. WIKANDER, *a.A.*, S. 33, wo er meint, dass Mithra hierbei der Empfänger gewesen ist. Jedenfalls hat der Verf. die Ähnlichkeit einleuchtend herausgearbeitet.

103) Von WIKANDER wiederum sehr verdienstvoll herausgearbeitet, *a.A.*, ss. 42 f., 46.

104) Vgl. unten S. 60.

105) Vgl. die verschiedenen Arbeiten von MILLER, verzeichnet bei DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, Paris 1930, S. 151 Anm. 1 sowie die supplierenden Untersuchungen von DUMÉZIL selbst, *a.A.*, ss. 151-204.

106) DUMÉZIL, *a.A.*, ss. 158 ff.

zu überschreiten hat, treten ihm Wächter entgegen, denen er Hirsekuchen geben muss, um weiterziehen zu dürfen. Über den Fluss selbst führt statt einer Brücke nur ein Balken, vor welchem aber die Aminon genannte göttliche Gestalt steht, die ihn auszufragen beginnt. Nachdem es sich herausgestellt hat, dass der Tote dieser „Anweiserin“ (dieses bedeutet das Wort Aminon) die Wahrheit gesagt und also die Probe bestanden hat, lässt sie ihn hinüberziehen und gibt ihm dazu noch einen Führer, um ihn in das Land der Narten zu geleiten. Sobald der Verstorbene diese Erlaubnis erhalten hatte, ritt er sofort auf den Steg, der unter ihm zu schwanken begann und einzustürzen drohte; da der Verstorbene aber ein guter Mann war und kühn darauf losritt, so wurde der Steg breiter und fester und gestaltete sich zu einer ordentlichen grossen Brücke. Auf der anderen Seite angelangt sieht er verschiedene Leute, die wegen ihres irdischen Verhaltens entweder bestraft oder belohnt wurden. Darauf kommt er an eine Stelle, von der drei Wege abzweigen, der eine führt hinauf zu den Heiligen in den Himmel, der zweite in die Unterwelt zu den bösen Geistern, und der dritte geradeaus zu den Narten. Der Tote kommt auf dem mittleren Weg zu den Narten, wo Barastyr, der Herrscher der Toten, ihn auffordert, die erste Stelle unter ihnen einzunehmen. Als er aber den ersten Platz abweist, wird ihm der letzte angeboten zugleich mit dem Auftrag, sie zu bedienen. Wiederum aber weigert der Verstorbene, weil er auf Erden allen gedient und den letzten Platz eingenommen habe. Darauf setzte man ihn in die Mitte des Kreises und so blieb er in der Mitte des Paradieses¹⁰⁷⁾. Gewisse Varianten finden sich in anderen, ähnlichen Texten¹⁰⁸⁾, aber die Grundanschauung bleibt doch dieselbe.

Während in diesen ossetischen Todestexten das sich um die *daēnā* konzentrierende erotische Element der zoroastrischen, eschatologischen Schilderungen beinahe verschwunden ist¹⁰⁹⁾, tritt es umso mehr in

107) z.T. wörtliches Referat von der Rossrede, die von SCHIEFNER, *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, V/1863, Kol. 449-453 übersetzt ist. Dasselbst Kol. 449 Angabe über den Ort der Publikation des ossetischen Textes.

108) Vgl. z.B. SCHIEFNER, *Bulletin* VI/1863, Kol. 453-458, wo ein anderer Text publiziert, übersetzt und kommentiert ist.

109) Man ist wohl doch berechtigt, in der weiblichen Gestalt Aminon, die ja dem Verstorbenen den Weg zum Paradies zeigt, eine an die soeben zu besprechende manichäische Jungfrau erinnernde Erscheinung zu sehen, wenn man bedenkt, dass auch sie dem Toten den Weg ins Paradies zeigt, ebenso wie sie auch *rāḡ tāk* „auf den Weg sendend“ ist, vgl. *BSOAS* 11/1943-46, S. 477 Anm. 3.

der manichäischen Eschatologie hervor, wie uns ein sogndischer Text belehrt. Hier treten dem Toten seine eigenen Taten in der Gestalt einer göttlichen Jungfrau entgegen. Aber auch die aus den indischen Jenseitsschilderungen bekannten Paradiesjungfrauen treten hier den Toten begrüßend auf und ermuntern ihn, den Weg ins Paradies zu gehen¹¹⁰). Übrigens geben auch die chinesischen Manichaica eine viel konkretere Anschauung von den Freuden des manichäischen Paradieses als bisher bekannt war¹¹¹). Hier tritt uns der Paradiesgarten mit grünen Obstbäumen und frischen Quellen entgegen. Solche Schilderungen zeugen von einer ursprünglichen, der indischen verwandten, viel reicheren Eschatologie als wir aus den zoroastrischen Texten ahnen könnten, wenn sie auch unverkennbare Andeutungen geben. Diese nicht-zoroastrische, altiranische Eschatologie so vollständig wie möglich zu rekonstruieren bildet eine dringende Aufgabe der Forschung. Als eine Probe der sich hier stellenden Aufgaben können wir die ursprüngliche Rolle der *daēnā* nennen, oder die sich hinter der rätselvollen Erscheinung des ἀνδριάς in der manichäischen Eschatologie verborgene Vorstellung und ihr Zusammenhang mit dem μεταγγισμός¹¹²).

5. *Apokalyptik*. Nachdem wir die individuelle Eschatologie behandelt haben, sollte hier die kollektive folgen. Diese aber behandelt man am bequemsten im Zusammenhang mit der Apokalyptik. Diese ist ja, wie das Wort besagt, eine „Enthüllung“, nämlich eine Enthüllung des Weltverlaufs, von der Schöpfung der Welt an bis zu ihrer Vernichtung und Erneuerung. Die Apokalyptik interessiert sich im Gegensatz zur Eschatologie beinahe ausschliesslich für die Welt und das Menschengeschlecht als Kollektivum, und für den einzelnen Menschen nur als ein Glied der Ganzheit¹¹³).

Diese iranische Apokalyptik ist nur gegen den Hintergrund der entsprechenden indischen Spekulation und der allgemeinen iranischen kosmologischen Vorstellungen zu verstehen. Die entscheidenden Züge

110) Vgl. HENNING, *Sogdian Tales*, BSOAS 11/1943-46, S. 476 f.

111) Vgl. TSUI CHI, BSOAS 11/1943-46, ss. 174 ff., bes. ss. 201 ff.

112) ALLBERRY, *A Manichaean Psalm-Book*, II, Stuttgart 1938, S. 218: 6 f. Für den Begriff μεταγγισμός vgl. JAOS 45/1925, ss. 246 ff.

113) Für eine Bestimmung der Begriffe „Eschatologie“ und „Apokalyptik“ vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 333 f.

in der indischen Apokalyphtik, die wir hier unterstreichen wollen, sind die folgenden:

Der ganze Weltablauf wird als wechselnde Prozesse im Körper Gottes gesehen. Die Farbe Gottes wechselt während der verschiedenen Perioden, und diese Veränderungen bei Gott sind nur eine Seite der Wechselungen, denen das Weltall in Eigenschaft des Körpers Gottes ausgesetzt ist. Die Welt altert und geht ihrem Ende entgegen. Die Lebensdauer der Menschen wird kürzer, ihre Kräfte werden schwächer und ihre Höhe immer niedriger. Derselbe Kraftverlust ist überall in der Natur zu beobachten. Alles dieses ist die natürliche Folge davon, dass Gott, der selbst das Universum ist, altert. Sein Leben durchläuft die vier Stadien in der Geschichte der Welt, von vier Farben gekennzeichnet, weil er selbst die ganze Welt als seinen Körper umschließt. Die Weltalterlehre hängt also organisch mit der pantheistischen Weltbetrachtung zusammen. Die vier Perioden in der Geschichte der Welt setzen die vier Perioden in dem eigenen Dasein Gottes voraus ¹¹⁴).

Dass die Gottheit aber auch als ein Baum, nämlich der Weltenbaum, gedacht werden kann, ist wohl bekannt ¹¹⁵). Diese Vorstellung liegt offenbar der Schilderung des Weltverlaufs in der mitteliranischen Apokalypse Bahman Yt. zu Grunde, wo das Universum als ein Baum mit vier Ästen geschildert wird (Bahman Yt. I 1 ff.). Dieses ist der Weltenbaum, der ja aber kein anderes als ein Bild des Gottes selbst ist, dessen Körper eben die Welt ist ¹¹⁶). Der Baumstamm bezeichnet also die Gottheit in ihrer Eigenschaft als mit der Welt identisch. Besonders einleuchtend sind hier die Skambhahymnen in Rigveda ¹¹⁵). In Bahman Yt. bezeichnen die vier Äste die vier Weltperioden, der erste ist aus Gold, der zweite aus Silber, der dritte aus Kupfer und der vierte aus Eisen. Dass diese Vierzahlsspekulation mit dem Wesen des pantheistisch aufgefassten Hochgottes eng verbunden ist, liegt auf der Hand ¹¹⁷). Der westliche Hochgott Zervān wird, wie aufgezeigt ist, als Herr der drei Zeiten des Menschenlebens des einzelnen Mannes gesehen, er ist „zum Manne machend“, „glänzend machend“ und „ge-

114) Vgl. WIDENGREN, *Religionen värld*, S. 350.

115) Vgl. oben S. 19.

116) Vgl. die Bemerkung von REITZENSTEIN- in REITZENSTEIN-SCHAEFER, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig-Berlin 1926, S. 92.

117) WIDENGREN, *Religionsen värld*, S. 352.

brechlich und abgenutzt machend" ¹¹⁸). Der Hochgott ist aber auch der Herrscher über die drei Zeitperioden des ganzen Makrokosmos, er ist derjenige, „der ist, war und sein wird" ¹¹⁹). Diese Formel ist schon indo-iranisch und bestätigt also das Verhältnis, dass wir hier wiederum die alte arische Weltsicht antreffen ¹¹⁹). Die Herrschaft des Hochgottes über die drei Zeiten wird in der iranischen apokalyptischen Spekulation zahlenmässig umgesetzt: drei 3000-Jahrperioden wechseln miteinander ab, also eine Weltdauer von 9000 Jahren. Hier ist ein apokalyptisches System stehengeblieben ¹²⁰). Aber auf gewöhnliche arische Weise kann man die Gottheit nicht nur als dreigestaltet, sondern auch als viergestaltet sehen, wenn nämlich nach dieser Rechnungsweise der Ganzheitsaspekt noch hinzugefügt wird. Zervān ist ja immer „der viergestaltete Gott" ¹²¹). Dann liegt es nahe, diese Ganzheit als eine Periode wie die anderen zu betrachten, den göttlichen Weltenbaum mit vier anstatt mit drei Ästen zu versehen, und nicht mit *drei* sondern mit *vier* 3000 Jahrperioden zu rechnen. Wir bekommen auf diese Weise eine Weltendauer nicht von 9000 sondern von 12000 Jahren. Dass wir eben in der Zwölfzahl mit einer synkretistischen Angliederung auch die Zahl der Tierkreiszeichen im mesopotamischen Kulturkreis zu sehen haben, ist wohl einleuchtend. Danach steht jedes Tierkreiszeichen für ein Jahrtausend ¹²²). Zervān als der viergestaltete Gott wird offenbar mit Vorliebe mit der 1200-Jahr-Spekulation verknüpft. Die drei Perioden werden doch offensichtlich immer als die Selbstentfaltungen des Höchsten Wesens betrachtet, als die Prozesse, welchen die Welt als sein Körper unterliegt. Eben darum ist es verständlich, dass die Lehre von den drei Zeiten ein Kernstück der manichäischen Dogmatik geblieben ist ¹²³).

118) NYBERG, *Die Religionen*, S. 382; *Questions, JA* 1931, ss. 87 ff.

119) WIDENGREN, *ZRGG* 4/1952, S. 113: *kē hast, būt ut bēt*.

120) Ausführlich NYBERG, *Questions, JA* 1931, ss. 231-36, 240-44; BENVENISTE, *The Persian Religion*, Kap. 4.

121) SCHAEFER, *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems*, Leipzig-Berlin 1927 (Separatdruck aus „Vorträge der Bibliothek Warburg IV/1924-25) ss. 138 ff.; NYBERG, *Questions, JA* 1931, ss. 126 ff.

122) So auch NYBERG, *Die Religionen*, S. 386. Wir glauben, dass man so die Schwierigkeit verstehen kann, wenn wir 4×3000 Jahre bekommen und nicht 3×3000 Jahre plus 3×3000 Jahre, was man ja erwarten könnte.

123) Man hat wohl bisher diese Zusammenhänge ein wenig übersehen. Für Manis Lehre von den drei Zeiten vgl. PUECH, *Le manichéisme. Son fondateur. Sa doctrine*, Paris 1949, ss. 74 ff., 157: das chinesische Traktat erzählt, dass die drei Zeiten sind: die Vergangenheit, die Zukunft und die Gegenwart. Mani hat die Lehre von den drei Zeiten offenbart.

Die einzelnen apokalyptischen Vorstellungen innerhalb des hier behandelten Systems sind schon seit langem bekannt, da die Forschung sich mit ihnen intensiv beschäftigt hat. Nur ein Detail kann hier, als für die indo-iranischen Zusammenhänge besonders aufschlussreich, erwähnt werden. Es heisst in Bahman Yt. II 32, dass im Jahrtausend Zarathustras die Menschen kleiner an Wuchs und schwächer an Stärke geboren wurden. Dieser Umstand erhält seine Erklärung durch die Verminderung hinsichtlich der Länge und Kraft des Menschengeschlechtes, die laut der indischen Lehre von den verschiedenen Zeitaltern, *yugas*, in jedem *yuga* eintritt ¹²⁴).

Umgekehrt ist der Glaube an verschiedene Welterlöser, die *saošyants*, bedeutend klarer ausgestaltet in der iranischen Apokalyptik als in der indischen, wo er auch nicht dieselbe zentrale Stellung wie in der iranischen Spekulation einnimmt. Für die iranische Apokalyptik bezeichnend ist wiederum das Vierzahlenschema. Es sind Zarathustra und dessen drei mythische Söhne, Uχšyat-ərəta, Uχšyat-nəmah und Astvat-ərəta, der *Saošyant* par excellence, die als Erlöser der Menschheit, und in erster Linie natürlich Irans, auftreten. Nicht zu bezweifeln ist, dass mit diesen Gestalten Zarathustra als der göttliche Urmensch und dessen drei Reinkarnationen gemeint ist ¹²⁵). Aber diese Inkarnationen des Urmenschen erscheinen nicht wie die indischen Inkarnationen des Gottes Viṣṇu ein jeder in jeder Weltperiode, sondern ihr Auftreten ist zur letzten Epoche konzentriert, wo der entscheidende Kampf zwischen den guten und den bösen Mächten ausgefochten wird. Der Parallelismus zwischen indischer Anschauung: die Erlöser Inkarnationen des Weltgottes Viṣṇu, und iranischer Vorstellung: die Erlöser Inkarnationen des göttlichen Urmenschen, bringt aber mit sich die Frage, ob nicht in der zoroastrischen Auffassung der Heilsgeschichte eine gemeinarische Spekulation von vier Weltepochen, eine jede mit ihrem Erlöser als Inkarnation des Gottes, in Iran etwas umgebildet worden ist. Dann hätte sich nämlich die Gottheit in reinkarnierter, individueller Gestalt in jedem der vier Zeitalter offenbart, wenn sein grosser Körper, die Welt, einer Entwicklung unterworfen ist, die das Universum seinem Ende entgegenbringt ¹²⁶).

Ebenso wie in der indischen Weltalterlehre findet man in den

124) Vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 353.

125) NYBERG, *Die Religionen*, ss. 30, 302, 391 f. mit ss. 230 ff., 267, 305 ff.

126) WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 354.

Schilderungen, welche die iranische Apokalyptik von den letzten Dingen gibt, eine eigentümliche Mischung von geschichtlichen Reminiscenzen und mythischen Motiven aus den allgemein verbreiteten Weltuntergangsmmythen. Als typisches Beispiel der ersteren Elemente sei hier erwähnt, dass der kultische Gegensatz, den man zwischen den Anhängern Zarathustras und den Mitgliedern der alten arischen kultisch-sozialen Organisationen, „Männerbünden“, antrifft, in der Apokalyptik einen literarischen Niederschlag gefunden hat ¹²⁷). Eben in Bahman Yt. (aber auch z.B. in Dēnkart) gibt es deutliche Anspielungen auf diese kultischen Geheimbünde als Feinde Irans und des zoroastrischen Glaubens ¹²⁸). Überhaupt wird die Endschilderung von einem grossartigen geschichtlichen Panorama eingeleitet, wobei man von der mythischen Urgeschichte bis zur Gegenwart vorgeht, um dann in die neue Eschatologie hinüberzugehen.

Zugleich sieht man aber, dass in Iran wie auch anderswo die Schilderungen der Endzeit sich von den mythisch-rituellen Motiven des grossen Jahresfestes nähren. Im Blickpunkt des Interesses steht der Kampf gegen das grosse Drachengeheuer Aždahāk (< avestisch Aži Dahāka). Einmal vom Helden Frētōn (< avestisch Θraētaona) gefesselt, wieder am Ende der Zeiten losgelassen, wirft es sich auf die Menschheit, stellt furchtbare Verheerungen an und begeht die scheusslichsten Sünden (Bahman Yt. III 54-57). Endlich tritt der schon in der alten Tradition als Drachentöter berühmte Heros Karšāsp (< avestisch Kərəsāspa) auf und tötet das widerwärtige Ungeheuer.

So kommt zuletzt der letzte Erlöser Sōšyans (< avestisch Saošyant), läutert die Schöpfung, worauf die Auferstehung der Menschen und das ewige Leben mit Rückkehr zum paradiesischen Urzustand folgen. Diese entscheidenden Ereignisse werden in Bundahišn geschildert ¹²⁹). Leider fehlt uns noch eine geschichtliche Analyse aller Elemente, aus denen die kompositen Apokalypsen mittelpersischer Sprache zusammengesetzt sind ¹³⁰).

¹²⁷) Vgl. unten ss. 65 ff.

¹²⁸) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 348 ff. und WIKANDER, *Vayu I*, S. 136 f.

¹²⁹) Die betreffenden Abschnitte aus Bundahišn ed. ANKLESARIA S. 211: 3—228: 5 sind von MESSINA transkribiert und ins Italienische übersetzt worden, *Orientalia* 4/1935, ss. 260 ff.

¹³⁰) Die grosse Monographie von SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris 1901, ist nunmehr beinahe ebenso veraltet wie die dort ge-

Was hier besonders auffällt ist der Gedanke von der Auferstehung des Körpers, und die Wiedervereinigung des Körpers mit der Seele. Daran schliesst sich die Opferhandlung, wobei aus dem Fett des Stieres Hutayōš und aus dem weissen Hōm (<avestisch Haoma) von dem Saošyant allen Menschen ein Unsterblichkeitstrank gegeben wird. Dadurch werden sie ewig.

In dieser Schilderung sind zoroastrische und unzoroastrische Züge miteinander vermischt. Zoroastrisch gesehen ist ja die Schlachtung des Rindes eine Freveltat, gegen die sich Zarathustra in den Gāthās dauernd empört ¹³¹). Unmöglich dann, dass man sich derartiges als eine Heilstat in der Endzeit vorstellen könnte. Hier ist tatsächlich „Mithras Stieropfer ¹³²) am Ende der Dinge von dem *Saošyant* wiederholt“ ¹³³). Dazu hat ja die Verteilung des Unsterblichkeitstranks neben der schon durch die Auferstehung verliehenen Unsterblichkeit keinen rechten Platz ¹³⁴). Andererseits wird der jedenfalls später echt zoroastrische Gedanke von der Auferstehung des Körpers von anderen Gedanken in der iranischen Religion durchkreuzt, die anscheinend nur an eine Unsterblichkeit der Seele denken ¹³⁵).

Der sich über die Erde ergiessende Feuerstrom, der als ein Ordal für die Purifikation der Menschen dient, ist vielleicht ein alter, naturmythischer Zug, der von Zarathustra aufgenommen und nach seiner Ordalpraxis ethisch umgedeutet wurde ¹³⁶).

Nach der Auferstehung und Unsterblichkeitsmachung der Menschen folgt ein letzter Streit zwischen guten und bösen Mächten, wo-

gebenen Transkriptionen der Pahlaviworte, und auf das Ganze gesehen geradezu irreführend. Die verschiedenen Anschauungen werden dort vom Verf. in einem (ganz falschen) Schema von Aufeinanderfolge eingeordnet, während die wirkliche geschichtliche Analyse fehlt.

131) SÖDERBLOM, *a.A.*, S. 266, hat schon diese mangelnde Übereinstimmung mit der zoroastrischen Anschauung notiert.

132) Vgl. darüber unten S. 55.

133) GÜNTHER, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, S. 397.

134) Leider fehlt es uns an Spezialuntersuchungen über solche Fragen.

135) Vgl. unten S. 63 über die Unsterblichkeit durch Feuerriten.

136) Vgl. schon RYDBERG, *Studier i germanisk mythologi* II, Stockholm 1889, S. 168; SÖDERBLOM, *a.A.*, ss. 194, 203 ff., 236 f. Aber es ist gar nicht unmöglich, dass die ethische Deutung von Anfang an da ist (entgegen der Ansicht SÖDERBLOMS). Dieses unter anderem, weil wir ja auch in Iran (wie in Indien) die Wanderung durch Feuer als Ordalpraxis kennen, ebenso wie das Ordal in geschmolzenem Metall, das ja viel häufiger verwendet war. Für die Feuerprobe vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 254-58 und unten S. 61 f.

bei zuletzt nur Ahrmēn und Āz, die Gier, übrigbleiben, aber auch sie verschwinden zuletzt in der Finsternis. Die Welt wird „verklärt“ und unsterblich.

Es ist bedauerlich, dass wir noch keine Analyse der verschiedenen Komponenten besitzen. Die zwei angenommenen Traditionsreihen, die im Allgemeinen eine Rolle spielen, die nationale-feudale Überlieferung und die priesterliche, sind zwar scharf herausgearbeitet worden ¹³⁷⁾, aber welche Traditionen eventuell innerhalb dieser Überlieferungen aus den parthisch-medischen, und welche aus den persischen Priesterkreisen stammen, bleibt immer noch unbekannt. In diesem Zusammenhang ist mit Nachdruck auf die zervanitische apokalyptische Literatur hinzuweisen. Leider ist von dieser Literatur bis jetzt recht wenig bekannt ¹³⁸⁾. Aber ihre Existenz ist sehr wichtig, denn sie zeigt eine von der zoroastrischen Weltanschauung völlig abweichende Haltung: eine pessimistische, düstere, dem weiblichen Geschlecht besonders feindliche Tendenz ist durchgehend. Die Konkupiszenz, Āz, ist die vornehmste Helferin Ahrimans ¹³⁹⁾, und das Weib ist eine Schöpfung Ahrimans in dem zervanitischen System ¹⁴⁰⁾. Hier liegen Keime vor, die in der Gnosis, zumal der manichäischen, zur vollen Reife gelangt sind.

6. *Erlöser- und Urmenschgestalten*. Wir haben bereits die in verschiedenen Perioden der Weltgeschichte auftretenden Erlösergestalten erwähnt. Charakteristisch für diese Erlöser ist, dass sie auf der einen Seite als Urmenschgestalten, auf der anderen Seite als göttlich gedacht sind. Wir haben mit einer Reihe solcher göttlicher Urmenschen in Iran zu rechnen: Yima, Manusciθra, Haošyaŋha, Taḡma Urupi, Ōraētaona, Keresāspa und — was vielleicht etwas befremdlich wirkt — Mithra. Diese sind als „Gottmenschen“ zu bezeichnen ¹⁴¹⁾. Sie

137) Dieses ist ein grosses Verdienst CHRISTENSENS, der das Fundament zu einer iranischen Traditionsgeschichte gelegt hat, besonders in *Les Kayanides*, Kopenhagen 1931, ss. 35 ff., vgl. ferner unten ss. 46, 77.

138) Eine solche Apokalypse wurde von ZAEHNER publiziert und übersetzt, *A Zervanite Apocalypse*, *BSOAS* 10/1942-44, ss. 377-398, 606-631.

139) Zātspram XXIV 32 ff.

140) BENVENISTE, *MO* XXVI-XXVII/1932-33, ss. 170-215, bes. ss. 187 ff. Hier ist Bundahi'n ed. ANKLESARIA, ss. 39:12-41:10 unter Vergleich mit Theodor bar Kōnais Bericht über den Zoroastrismus studiert. Wiederum zeigt sich, dass dieser sog. Zoroastrismus nichts anderes als Zervanismus ist.

141) Dieser Terminus wird von GÜNTERT verwendet, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle 1923, S. 388 für Yama-Yima, vgl. auch ss. 316, 323, 394, 399.

nehmen zwischen der göttlichen und der menschlichen Welt eine Zwischenstellung ein insofern, als sie sowohl der göttlichen, wie der menschlichen Sphäre zuzurechnen sind. Während aber die übrigen Gestalten in den sie umgebenden Mythen mehr menschlich wie göttlich gezeichnet sind, ist bei Mithra das Verhältnis umgekehrt. Dass aber Mithra — so wie er in gewissen Legenden verehrt wurde — doch in dieselbe Religion hineingehört, war schon früher ein Gedanke ¹⁴²⁾, der neulich erneut mit einleuchtenden Gründen verteidigt wurde ¹⁴³⁾. Aber man findet wohl einen gewissen Unterschied. Zwar kann man vielleicht mit gutem Willen alle die genannten Göttermenschengestalten als „Kulturbringer“ bezeichnen, um sie einer bekannten religionsphänomenologischen Kategorie beizuordnen, aber Mithra ist im Westen sozusagen der Typus des inkarnierten Heilsbringers. Eben darum verstehen wir seine Geburtslegende in den Mithrasmysterien. Er tritt auf Erden als Mensch auf, wird hier geboren, aber er ist der inkarnierte Weltheiland ¹⁴⁴⁾.

Diese verschiedenen Urmenschengestalten begegnen uns in den späteren Traditionen in einer chronologischen Ordnung miteinander kombiniert ¹⁴⁵⁾, aber von Anfang an sind sie selbständige, in verschiedenen Kreisen verehrte Gestalten ¹⁴⁶⁾. Typisch ist, dass sie in den uns vorliegenden Traditionen als Urkönige erscheinen. Aus diesem Umstand ist wohl zu schliessen, dass sie der „national-feudalen“ Überlieferung angehören ¹⁴⁷⁾. Als Könige verteilen sie sich auf die zwei Typen, der friedliche wie Yima, und die kriegesischen wie Ōraētaona und Keresāspa ¹⁴⁸⁾. Der Urmensch-Urkönig ist im letzten Falle Drachentöter und gehört als solcher der Kriegerklasse an ¹⁴⁹⁾.

142) GÜNTERT, *a.A.*, ss. 404 ff. behandelt Mithra als Gottmenschen.

143) HARTMAN, *a.A.*, Kap. 2 und 3 Mithra als Urmensch in zervanitischen Kreisen unter dem Namen Gayōmart, „un pseudonyme de Mithra“, S. 109.

144) Ausführlich darüber WIDENGREN, *Semitisch-iranischer Kulturkontakt in parthischer Zeit*, Kap. 8.

145) Vgl. darüber HARTMAN, *a.A.*, ss. 102, 107.

146) Vgl. HARTMAN, *a.A.*, Kap. IV und CHRISTENSEN, *Les types du premier homme et du premier roi*, I, Stockholm 1918, S. 124; II Leiden 1934, S. 78.

147) Dieser Begriff ist eine Kombination der von CHRISTENSEN, *Les Kayanides*, S. 40 f. und von WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 192 f. verwendeten Termini.

148) Der grundsätzliche Unterschied dieser zwei Typen ist von DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, 2. Aufl. Paris 1948, ss. 103, 108 ff. herausgearbeitet, wo aber die erwähnten Gestalten in entgegengesetztem Sinn aufgefasst erscheinen. Prof. DUMÉZIL teilt nunmehr meine eigene Anschauung, wie er mir sagt.

149) In DUMÉZILS Kategorien würde das besagen, dass sie — obgleich sie Herrscher und somit der ersten Funktion angehören — doch eigentlich ihrem Wesen nach der zweiten Funktion zuzurechnen sind.

Erlösergestalt in ausgesprochenem Sinn ist von den bisher genannten Gestalten eigentlich nur Mithra. Aber die Drachentöter Ōraētaona und Keresāspa führen ja auch eine erlösende Tat aus dadurch, dass sie den Drachen, den Repräsentanten der bösen Mächte, töten. Sie treten als Heroen in der Gesellschaft Mithras auf und sind wohl dem Mithrakreise zuzurechnen ¹⁵⁰).

Neben den eigentlichen Urmenschengestalten steht als eine Reihe für sich Zarathustra mit seinen vier mythischen Söhnen, von denen schon die Rede war ¹⁵¹). Sowohl Zarathustra wie seine Söhne, die Saošyanten, sind als Reinkarnationen des Urmenschen zu betrachten ¹⁵²), sie sind aber zugleich ausgesprochene Erlösergestalten ¹⁵³). Man kann sagen, dass Mithra, besonders im Westen, eine vermittelnde Stellung zwischen ihnen und den anderen Urmenschengestalten einnimmt, weil er der göttliche Urmensch, hier auf Erden geboren, als tatkräftiger Helfer der Menschen und als ihr Erlöser von allen bösen Mächten auftritt. Diese Erlöserrolle Mithras tritt deutlich in seiner Assozierung mit der Wurzel *baog-*, erlösen, zutage. Von dieser Stellung Mithras als Erlösergott zeugen theophore Eigennamen wie Miθrobouzanes und —weil Mithra der Gott, *baga*, par excellence ist, Bagabuχša ¹⁵⁴).

Während bei allen diesen Erlösergestalten der Hintergrund in der theistischen Gottesvorstellung zu finden ist, tritt bei einer anderen Gestalt der pantheistische Hintergrund ganz klar zu Tage. Wir können nämlich feststellen, dass der Amesha Spenta Vohu Manah eine grosse kosmische Potenz ist, der als das Manah des Hochgottes Ahura Mazdāhs dient und zugleich die einzelnen menschlichen Manahs in sich einschliesst. Er ist auf diese Weise sozusagen die Summe der einzelnen Manahs und doch immer ihnen gegenüber eine selbständige Gestalt, ganz persönlich gedacht. Wir erinnern uns, dass er es ist, der

150) HARTMAN, *a.A.*, S. 89. Für den parallelen Charakter der Gestalten Ōraētaona und Keresāspa, vgl. WIKANDER, *Vayu I*, ss. 163 ff.

151) Vgl. oben S. 42.

152) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, ss. 28 ff., 302 f. Da die drei Söhne Zarathustras deutlich als seine Inkarnationen zu fassen sind folgt hieraus, dass auch sie den Urmenschen reinkarnieren. Sie sind sozusagen avataras des Urmenschen.

153) Dieses folgert aus der Beschreibung ihrer Wirksamkeit, vgl. oben S. 43 f.

154) Vgl. für Miθrabouzanes, d.h. Miθrabužāna, JUSTI, *Iranisches Namenbuch*, Marburg 1895, S. 209. (Nebenbei gesagt möchte ich bemerken, dass es eine grosse und dringende Aufgabe ist, die theophoren Eigennamen neu zu sammeln, zu analysieren und religionsgeschichtlich zu verwerten); für Bagabuχša NYBERG, *a.A.*, S. 353, wo der Verf. mit Recht auf die Erlöserrolle Mithras hinweist.

die Seele nach ihrer Himmelfahrt in Empfang nimmt und zu Ahura Mazdāhs Thron geleitet ¹⁵⁵). Diese seine Funktion ist die mythische Ausmahlung der Tatsache, dass er eine erlösende Rolle spielt, die einst in der iranischen Volksreligion allem Anschein nach viel deutlicher hervortrat und die sich im Manichäismus gerettet hat. Hier tritt nämlich „der Grosse Vohu Manah“, Vahman (bzw. Manvahnēd) vazurg, wie es genannt wird, den einzelnen manahs (vahmanān) gegenüber als Erlöser auf ¹⁵⁶). Wenn wir bedenken, dass Vohu Manah ja eigentlich nur die zoroastrische Gestalt Mithras ist, verstehen wir die Erlöserfunktion besser sowohl bei Vohu Manah als auch bei Mithra ¹⁵⁷).

Die Inkarnation des himmlischen Erlösers in einem Gottmenschen bedeutet, dass er zum Heil der Menschen ausgesandt ist. Der iranische Erlöser ist *Der Gesandte* par excellence ¹⁵⁸), und man spricht von seinem *Kommen* in die Welt ¹⁵⁹), er ist *Der Kommende* ¹⁶⁰). Hier begegnen wir Vorstellungen und Ausdrücken, die auch ausserhalb Irans eine weltgeschichtliche Rolle gespielt haben ¹⁶¹).

Da der Grosse Vohu Manah die einzelnen manahs erlöst, ist es ja nur die Summe der manahs, die sich selbst erlöst. Wir treffen also wirklich in den iranischen Texten die Vorstellung vom Erlösten Erlöser an, so wie einst REITZENSTEIN mit genialer Intuition es vorausgeahnt hatte ¹⁶²).

7. *Mythen, Legenden, Märchen und Sagen.* Der Mythos im eigentlichen Sinn, so wie er in der modernen religionsgeschichtlichen For-

155) Vgl. oben S. 36. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, S. 54 f.

156) Vgl. WIDENGREN, *The Great Vohu Manah*, ss. 17 f., 23 f., 39 ff., 44, 46 f., 78 ff., 52 f.

157) Für die Identität Vohu Manahs mit Mithra vgl. oben S. 23.

158) Vgl. WIDENGREN, *a.A.* Topical Index s.v. Apostle, Messenger, *ašta* und *fraēšta*. Hinzuzufügen ist ein Hinweis auf GÜNTERT, *a.A.*, S. 396, wo bemerkt wird, dass der Ausdruck „Bote Gottes“ sich auch im Veda findet. Die Vorstellung ist also schon indo-iranisch, wie zu erwarten war.

159) Vgl. WIDENGREN, *a.A.* Topical Index s.v. Coming of the Apostle, und *āmatisn*.

160) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, S. 10 f., wo ich aber den technischen Charakter des Ausdrucks „Kommend“, *āyāγ*, hätte noch stärker unterstreichen sollen.

161) Die Rolle, welche die Idee vom „Kommen“ des Erlösers in die Welt in der mandäischen Literatur spielt ist ja bekannt; ebenso sind ja die neutestamentlichen Stellen, wo „Der Kommende“, *ὁ ἐρχόμενος*, erwähnt wird, in diesem Zusammenhang zu nennen.

162) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, S. 7 f.

schung bestimmt ist, d.h. als wirklicher Ritualtext, ist in der iranischen Religion nicht leicht greifbar. Nur gegen den indischen Hintergrund ist es eigentlich möglich, den wahren Sinn der Texte zu verstehen, die eine weite Skala von Mythen zu Sagen umspannen. In der vedischen Literatur tritt der Mythos vom Töten des Drachen durch den göttlichen Heros deutlich als Ritualtext hervor. Dort ist der Zusammenhang zwischen Mythos und Ritus in den heiligen Texten mit Händen zu greifen. In Iran dagegen haben sich leider Texte mit einem solchen Charakter bisher nicht bewahrt, und nur eine tiefeschürfende Analyse kann uns über den ursprünglichen rituellen Charakter der mythischen Texte belehren. Eigentümlich genug können hier späte epische Texte, wie z.B. in Šāhnāmah, oft am ergiebigsten sein, so wie — um nur ein Beispiel anzuführen — Farīdūn die rituelle Maskerade vornimmt, um als Drache aufzutreten und seine drei Söhne auf die Probe zu stellen¹⁶³). Gewisse Yt.-Texte geben aber auch mythische Andeutungen mit rituellem Sinn, so wenn auf die Ehe des Drachen mit den zwei Schwestern Yimas angespielt wird, Yt. 5:34 usw., oder wenn Vištāspa die gebundene Daēnā von den Fesseln befreit, Yt. 13:99-100¹⁶⁴). Es ist kein Zufall, dass diese mythischen Reminiszenzen auf das Jahresfest mit seiner rituellen Drachentötung hindeuten, denn eben dieses Ritual hat offenbar die grösste mythenbildende Kraft besessen. So finden wir auch in den ossetischen Volkstraditionen verschiedene „Legenden“¹⁶⁵), die mit dem Jahresfest in Zusammenhang stehen, z.B. wenn der (ursprüngliche) Donner-, Blitz-, aber auch besonders Kriegergott Batradz gegen eine belagerte Feste geschossen wird, so dass die Mauern zerfallen¹⁶⁶). Dieselbe Episode kehrt in abgewandelter Form im Epos wieder, wenn Kai Xosrau die Festung Bahmandiz erobert. Auffallend, und für den eigentlichen kultischen Hintergrund bezeichnend, ist, dass gesagt wird, dass der Kampf um Bahmandiz „jedes Jahr“ auszufechten ist, also ursprünglich die kultische jährliche Wiederholung¹⁶⁷). Auch die manichäische Literatur bietet für das Studium der alten iranischen

163) WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. Aufl. S. 203 f.

164) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, S. 206.

165) Über die Bestimmung des Begriffs „Legende“ vgl. WIDENGREN, *a.A.*, ss. 154 ff.

166) WIDENGREN, *a.A.*, S. 205; für die ossetischen Texte vgl. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, S. 56 f.

167) WIDENGREN, *a.A.*, S. 205.

Mythen ergiebigen Material, zumal für die Drachentötung ¹⁶⁸) Hierzu kommt auch die gnostische Literatur in Betracht ¹⁶⁹).

Aber auch Mythen, die nicht unmittelbar oder nicht exklusiv mit dem Jahresfest zusammenhängen, wie z.B. der rund um Keresāspa gebildete Mythenzyklus, der sich in der Pahlaviliteratur gerettet hat, kommen hier in Frage ¹⁷⁰). Oder auch die Geburt des göttlichen Heilands betreffende Mythen, von denen wir nicht nur in den Yašt Anspielungen finden (z.B. Yt. 13:93-94) ¹⁷¹), sondern auch verschiedenenorts in den iranischen Traditionen ¹⁷²). Von den ossetischen Volkstraditionen, die bedeutsames nordiranisches (skythisches) Mythenmaterial bewahrt haben, war soeben die Rede.

Der Übergang vom Mythos zu den verschiedenen anderen Typen von Legende, Märchen und Sage, ist erst vor kurzem begonnen worden, zu untersuchen ¹⁷³). Auffallend ist, welche Rolle die Königslegende ¹⁷⁴), die Geburtslegende, ¹⁷⁵), der geschichtliche Roman (Artaxšēr i Pāpakān), die euhemerisierte Mythengeschichte ¹⁷⁶) und das Epos ¹⁷⁷) für das Konservieren, oder vielmehr für das Lebendighalten, der mythischen Motive gespielt haben.

Ein Übergang von Mythos zu reiner Erzählung mit etwas dogmatischer Ausgestaltung wird in der christlichen Polemik greifbar, wo die mythischen Erzählungen der Magier über die inzestuöse Verbindung Öhrmizds mit Mutter und Schwester einen aitiologischen Hinter-

168) Vgl. WIKANDER, *Vayu I*, ss. 129-133.

169) Vgl. solche Texte wie das „Lied von der Perle“ und „Cyriacusgebet“, wo der mythische Ursprung mit seinem rituellen, „liturgischen“ Kontext noch greifbar ist, REITZENSTEIN, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, ss. 70-92 und ss. 251-268, Beigabe II „Liturgie und Märchen“.

170) NYBERG, *La Légende de Kərəsāspa*, Pavry-Festschrift, ss. 336 ff.

171) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, S. 302 f.

172) Vgl. unten S. 81.

173) Vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, ss. 154-164, 201-209; WIKANDER, *Sur le fonds commun indo-iranien des épopées de la Perse et de l'Inde, La Nouvelle Clío* II/1950, ss. 310-329. Prinzipiell besonders wichtig ist die Stellungnahme REITZENSTEINS in *Das iranische Erlösungsmysterium*, ss. 251-268, Beigabe II „Liturgie und Märchen“.

174) Vgl. unten S. 81 f.

175) z.B. die Zarathustralegende Dēnkart VII; vgl. auch unten S. 81.

176) In Armenien z.B. vgl. WIKANDER, *Vayu I*, S. 177. Hinweis auf Moses Xorenaci I 29.

177) Hier sind besonders WIKANDERS Untersuchungen von Wichtigkeit, vgl. ausser der Anm. 173) genannten Arbeit auch *Hethitiska myter hos greker och perser, Vetenskaps-societetens i Lund årsbok* 1951, ss. 37-56.

grund der in gewissen, ursprünglich nicht-zoroastrischen Kreisen ¹⁷⁸⁾ existierenden Verwandtenehe scheinbar liefern wollen ¹⁷⁹⁾. Dieser Mythos ist in zervanitischen Kreisen zu Hause, wo wir ja auch die berühmte kosmogonische Erzählung über die Geburt der göttlichen Zwillinge durch den Hochgott Zervân antreffen ¹⁸⁰⁾.

Dieses ganze gerettete Mythenmaterial zu sammeln, zu klassifizieren und in ihren verschiedenen (volks)literarischen Ausgestaltungen zu analysieren, steht noch aus, eine für das Verständnis des ursprünglichen iranischen Mythenschatzes sehr bedeutsame Aufgabe.

8. *Kultus. Das Jahresfest.* Der altiranische, nicht-zoroastrische Kultus wurde nach allen Zeichen zu beurteilen von dem Jahresfest dominiert, in dessen Zentrum die rituelle Drachentötung stand. Aber die zoroastrische Reformation hat sich offenbar bemüht, die Bedeutung dieses Festes herabzumindern oder sogar ganz abzuschaffen. Nur durch einen Vergleich mit den entsprechenden Zügen des indischen Jahresfestes, wo Indra den Regendrachen Vṛtra tötet ¹⁸¹⁾, ist es darum möglich, die rituellen Momente mit ihren mythischen Bedeutungen bei dem iranischen Drachentöten zusammenzustellen und zu erläutern ¹⁸²⁾. Es gab tatsächlich ein Schema der rituellen Handlungen mit ihren mythischen Entsprechungen, alles in einem bestimmten chronologischen Verlauf.

Der Hintergrund des Festes besteht darin, dass ein Drache im Lande herrscht, wobei überall eine Dürre waltet. Ein göttlicher Held tritt auf, erobert die Feste, in welcher der Drache herrscht, und besiegt das Monstrum. Dadurch werden die in der Feste zurückgehaltenen Gewässer losgelassen, und die Weiber, welche der Drache in seinem Harem in der Burg gefesselt hielt, werden befreit. Jetzt strömt der Regen nieder, die Erde befruchtend, zugleich als der junge Gott-held mit den befreiten Weibern den Hieros Gamos feiert.

178) WIKANDER, *Vayu I*, ss. 173, 177, 193 ff.

179) BENVENISTE, *The Persian Religion*, ss. 84 ff.; vgl. NYBERG, *Die Religionen*, S. 385; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 301 f.

180) Vgl. oben S. 34.

181) LOMMEL, *Der arische Kriegsgott*, Frankfurt 1939, ss. 51-70 hat das indische Ritual sehr verdienstvoll rekonstruiert, und auch GEIGER folgend auf wichtige iranische Übereinstimmungen hingewiesen.

182) Vgl. zum Folgenden WIDENGREN, *Religionens värld*, ss. 201-209, wo weitere Details gegeben sind. Ausführlicher wird darüber gesprochen in Kap. III meiner zu publizierenden Arbeit *La Royauté de l'Iran antique*.

Dieses Muster des Jahresfesten besteht aus zwei parallelen Reihen von Handlungen, einerseits die Reihe der unpersönlich, andererseits die Reihe der persönlich gefassten Ereignisse. Diese Momente im Jahresfest können in folgendem Schema zusammengestellt werden ¹⁸³⁾:

Unpersönliche Momente:

- 1a Die Dürre
- 2a Überwindung der Feste
- 3a Loslassen der Gewässer
- 4a Kommen des Regens

Persönliche Momente:

- 1b Herrschaft des Drachens
- 2b Besiegen des Drachens
- 3b Befreiung der Weiber
- 4b Die Heilige Ehe

Die aus dem iranischen Kulturkreis wohlbekannten Tatsachen lassen sich nun ohne Mühe in dieses Schema einordnen. Zwar finden wir die mythisch-rituellen Motive in den vorhandenen Texten nur vereinzelt und zersplittert, und es kann sich darum nur um eine *Rekonstruktion* des alten Textes handeln, aber diese Rekonstruktion dürfte durch ihre Wahrscheinlichkeit sich von dem historischen Fest, jedenfalls nicht in den grossen entscheidenden Zügen, weit entfernen.

Der indische Drachentöter Indra trägt als kultisches Epithet den Namen *Vṛtrahan* (den *Vṛtra*-tötenden), weil er den Regendrachen *Vṛtra*, auch *Ahi*, die Schlange, genannt, geschlagen hat. Die iranische Entsprechung des *Vṛtrahans* ist die vollkommen lautgesetzliche Entwicklung *Vərəθraϥna* (*Vṛθraϥna*), der *Vərəθra*-tötende. Während *Vərəθra* selbst als selbständige Gestalt in den bewahrten Mythen bisher nicht wiedergefunden wurde, lebt dagegen das Äquivalent *Ahis*, nämlich *Aži*, noch fort und zwar als Benennung des iranischen Drachens, *Aži Dahāka*, „die dahische Schlange“. Wir wissen nun, dass die Verehrer des *Vərəθraϥna* (der in allem Wesentlichen dem indischen Indra entspricht ¹⁸⁴⁾) zahlreich waren. Die Verehrung dieser Gottheit war unter den verschiedenen Stämmen Irans sehr verbreitet ¹⁸⁵⁾. Die rund um diese Gestalt sich sammelnden Mythen sind im parthischen Arme-

183) Nach LOMMEL, *a.A.*, S. 62, der eben diesen doppelten Charakter der Handlung herausgearbeitet hat.

184) CHARPENTIER, *Kleine Beiträge zur indoiranischen Mythologie*, Uppsala 1911, ss. 25-68 hat aufgezeigt, dass die Inkarnationen *Vərəθraϥnas* im Yt. 14 zum grossen Teil denen Indras entsprechen.

185) Was aus den vielen Dialektformen ersichtlich ist, vgl. BENVENISTE in BENVENISTE-RENOU, *Vṛtra et Vṛθragna*, Paris 1934, ss. 68-90.

nien wenigstens teilweise bewahrt, denn hier ist *Vahagn* immer noch Drachentöter ¹⁸⁶).

In dem Mithra gewidmeten Yašt 10: 70 tritt *Vərəθraγna* als Trabant Mithras auf. Aber Mithra selbst, der ja in Iran so viel von den Kriegerfunktionen (die ja *Vr̥trahan-Vərəθraγna* vertritt) übernommen hat, hat selbst gewisse Züge vom Drachenkämpfer ¹⁸⁷). Darum ist es natürlich, dass in den Mithrasmysterien der rituelle Scheinkampf gegen den Drachen ausgespielt wird sowie dass die Mithra nahestehenden Helden *Keresāspa* und *Θraētaona* als Drachentöter auftreten ¹⁸⁸). Auf diesen, nur rituellen Kampf gegen den Drachen wird auch im *Šāhnāmāh* deutlich angespielt (ed. MACAN I, s. 56 f.), wo eine abgewandelte Form des Drachenkampfes als Kriegerprobe auftritt ¹⁸⁹), wie bereits erwähnt wurde.

Die Verknüpfung des Mithra-Festes, *Mihragān*, mit der Tötung *Azdahās* durch *Farīdūn* ist auffallend, denn diese Tatsache zeugt ja unzweideutig von der zentralen Stellung, welche Mithra bei dem Neujahrsfest eingenommen hat.

Das rituelle Trinken des Königs ist vielleicht auch möglicherweise mit diesem Fest zu verbinden, bei dem ja die königliche Krönung stattfand — also mythisch-rituell gesehen kommt nach der Drachentötung die Machtergreifung ¹⁸⁹). Wieviel wiederum von der alten Jahresfestideologie bei dem anderen Neujahrsfest, *Naurōz*, lebendige Vorstellung war, bleibt noch zu untersuchen ¹⁹⁰).

Die Dürre als Ergebnis der Herrschaft des Usurpators spielt in der iranischen Sagentradition eine grosse Rolle ¹⁹¹).

Diese Herrschaft des Drachen ist aber in Iran ganz historisiert. In dem Geschichtsroman *Kārnāmāh i Artaxšēr i Pāpakān* tritt aber der kultische Hintergrund noch hervor. Hier finden wir (Kap. XIII ed. *ĀNTIA*) sowohl die vom Helden eroberte Burg, als auch die von ihm

186) Vgl. DUMÉZIL, *RHR* 117/1938, ss. 152 ff.

187) Vgl. WIKANDER, *Vayu I*, ss. 128 ff.; BENVENISTE-RENOU, *a.A.*, S. 85 f. (ohne darauf zu insistieren).

188) Über den Kampf gegen den dreiköpfigen Drachen als Kriegerprobe vgl. DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris 1942, ss. 131 ff.; *RHR* 120/1939, ss. 5 ff. Für den Drachenkampf in den Mithrasmysterien vgl. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, 2. Aufl. Paris 1930, S. 181 f.

189) Vgl. die Andeutungen in meiner Arbeit *Hochgottglaube*, ss. 155 ff.

190) Über *Naurōz* ist das Material gesammelt von MARKWART, *Modi Memorial Volume*, Bombay 1928, ss. 709-765 b(sic).

191) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 361.

getötete Schlange. Über die mit diesem Motiv verbundene Episode, wenn der Nart Batradz in der ossetischen Volkstradition gegen eine Festung geschossen wird, wurde schon etwas gesagt ¹⁹²⁾.

Das auf die Eroberung der Burg und das Töten des Drachen folgende Loslassen der Wasser sowie Heirat der Weiber ist ebenfalls deutlich, wenn auch etwas disintegriert, bewahrt. Das unpersönliche Moment scheint in den Mithrasmysterien vorzukommen, wo wir in den Bildardarstellungen Mithra als Bogenschützen sehen, seinen Bogen gegen eine Wolke richtend, nämlich die Regenwolke, die er mit dem Pfeilschuss zersplittert, so dass er dadurch den Regen herabströmen lässt. Hiermit stimmt deutlich die Rolle Indras als der Regengeber überein ¹⁹³⁾. Das Bild der Kultreliefs stimmt mit den Riten der Mysterien überein, wo das Drachenungeheuer von dem Grossmeister nicht nur mit der Keule bekämpft, sondern auch mit Pfeilen beschossen wurde ¹⁹⁴⁾. In den Mysterien wurde also die Pfeilbeschiessung gegen den Drachen als den mythischen Repräsentanten der regensammelnden Wolke dramatisch veranschaulicht.

Das persönliche Moment, die Befreiung der Weiber, ist bei Firdausi besonders klar hervortretend. Die Schwester Yimas (Firdausi: Ġamšēd) Arnavāk und Sahavāk (Firdausi: Arnavāz und Šahrināz), die der Drache als seine Gemahlinnen hielt, werden von Farīdūn befreit, nachdem er den Drachen mit der Keule erschlagen hatte, worauf er sie heiratet. Diese Episode ist schon in den avestischen Texten belegt. Ein Wiederhall ist wiederum in Yt. 13:99-100 zu finden, wo die gebundene Daēna befreit wird. *Daēnā* ist ja aber = *dhēna* ¹⁹⁵⁾ und unsere Gedanken gehen zu der Episode in RV, wenn Indra seinem dämonischen Gegner *Dāsá* (dasselbe Wort als *Daha* in Aži *Dahā*-ka) begegnet und verächtlich ausruft:

„Dasá hat ja die Frauen zu seinen Waffen gemacht. Was können seine schwachen Heerscharen mir anhaben?“

Denn er hatte unter ihnen die beiden Lieblingsfrauen des anderen erkannt. Darauf schritt er zum Kampf mit Dásyu.

RV V 30:9

¹⁹²⁾ Vgl. oben S. 49.

¹⁹³⁾ SAXL, *Mithras*, Berlin 1931, S. 76.

¹⁹⁴⁾ LOISY, *a.A.*, S. 181 Anm. 2.

¹⁹⁵⁾ Vgl. oben S. 33. Die Hochzeit mit Anāhitā (= Daēnā), die in hellenistischer Zeit von dem König gefeiert wurde und für die WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 74 f. einen iranischen Hintergrund vermutet hat, erweist sich also wahrscheinlich als ein Zug des Jahresfestes.

Auffallend ist, dass die Weiber, die im ersten Halbvers als *striyō*, Weiber (aus *stri*, Weib) erwähnt werden, im zweiten *ubhé asya dhéne*, „die beiden Kühe des Anderen“, genannt werden. Dieses zeigt einerseits, dass die Befreiung Indras von den Kühen mit dem Befreien des Gottes von den Lieblingsgemahlinnen des Drachen zu identifizieren ist, andererseits, dass die avestische *daēnā* Yt. 13:99-100 mit der einen von diesen *dhéne* identisch sein dürfte. Hierzu gehört auch das bei Al-Bīrūnī (ed. SACHAU, s. 226:9 ff.) erwähnte Ereignis, wenn Farīdūn die während der Herrschaft des Usurpators verborgenen Kühe aus ihrem Versteck heraustreibt. Die Korrespondenz Weiber-Kühe ist in dieser späteren Tradition auffallend. Auch in den Mithrasmysterien treten die Kühe auf Kosten der Weiber in den Vordergrund. Darum ist die Übereinstimmung zwischen Mithras, dem βουκλόπος θεός und dem Kühe-hervorholenden Indra sehr deutlich, vgl. *TS* 2, 1, 5, 1 mit den mithrazistischen Kultreliefs von dem stiertragenden Mithras. Das Reiten Šivas (ursprünglich aber Indras! ¹⁹⁶)) auf dem *weissen Stier*, stimmt auch vollkommen mit dem Reiten Farīdūns auf einem *weissen Stier* ¹⁹⁷) überein, mit dem Reiten Mithras auf dem *Stier* auf gewissen Kultreliefs, sowie seinem Opfer *des weissen Stieres* ¹⁹⁸).

9. *Kultus. Verschiedene Riten.* Im Gottesdienst der Zoroastrier war als ein Erbe aus arischer Zeit das Haomaopfer gerettet, aber der Haomatrank selbst war nicht mehr wie das indische Soma ein Rauschtrank, sondern es wurde durch andere Zusammensetzung völlig entgiftet ¹⁹⁹).

Bei dem Haomaopfer wurden die *Barsmanzweige* getragen, wiederum ein indo-iranisches Erbe ²⁰⁰), das einen festen Platz in den

196) Vgl. CHARPENTIER, *a.A.*, ss. 41-43.

197) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 362; WIKANDER, *Männerbund*, S. 105. Wir hatten damals von den hier skizzierten Zusammenhängen keine Ahnung.

198) Vgl. die mithrazistische Malerei, publiziert von MINTO, *Notizie degli Scavi*, 1924, ss. 353 ff., bes. Pl. XVII.

199) Vgl. den Artikel über „Haoma“ in *ERE* VI, ss. 506-510.

200) Eine Übersicht über die mit avest. *barəsmān*- und apers. *brazman*- verknüpften Probleme findet man bei HENNING, *Transactions of the Philological Society* 1944, London 1945, ss. 108-118, zu vergleichen mit DUMÉZIL, *Jupiter Mars Quirinus*, Paris 1948, S. 177 f. Die zwei Wörter müssen auseinander gehalten werden. Der Artikel über „Barsom“ in *ERE* II, S. 124 f.

kultischen Handlungen der iranischen Stämme behalten hat²⁰¹⁾.

Diese beiden Bestandteile des zoroastrischen Opfers haben sich also aus arischer Vorzeit bewahrt.

Begräbnis- und Trauerriten. Eine Monographie über die Begräbnis- und Trauerriten besitzen wir noch nicht²⁰²⁾. Drei Typen von Bestattungen sind im alten Iran Brauch gewesen. 1) Die von den Magiern praktizierte und von den Zoroastriern übernommene Aussetzung der Leiche auf einer Bestattungsstätte, wo die Leichen von Aasgeiern verzehrt wurden oder allmählich verweseten, eine ostiranische Sitte bei Strabo bezeugt²⁰³⁾ (XI 11, 3, 517). 2) Nach vorausgegangener Balsamierung Bestattung der Leiche in der Erde (Skythen und Sarmathen, Herodotos I 140), in Felsengräbern (so die Achämenidengräber bei Naqsh-e Rostam und Persepolis) oder in kostbaren Mausoleen (so das Grab Cyrus d.Ä. bei Pasargade, die Mausoleen der parthischen Könige in Armenien, Moses Xorenaqi II 46, die Notizen in Šāhnāmah²⁰⁴⁾). 3) Die Verbrennung des toten Körpers und Bestattung der Asche in einer Urne, eine bei den Ostiranern bezeugte Sitte (Ammianus Marcellinus XIX 1-2, gewisse Skythen- und Sarmathengräber). Einst muss diese Sitte sehr verbreitet gewesen sein, denn das gewöhnliche avestische Wort für Grab-

201) Im Westen unter den Medern und Persern (Herodotos I 132 zweifelhaft, denn hier wird ja von „Gras“, *ποτή*, gesprochen) durch archäologische Monumente bezeugt; unter den Skythen (Herodotos IV 67, für Weissagung verwendet), unter den Alanen (Ammianus Marcellinus XXXI 2, 24, auch für Weissagung). Für den Zusammenhang mit den modernen ossetischen Sitten vgl. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, S. 155 f.

202) In Kap. IX meiner Arbeit *La Royauté de l'Iran antique* behandle ich die mit den königlichen Begräbnis verbundenen Bestattungs- und Trauerriten. Im Zusammenhang damit werden natürlich auch mehr allgemeine Fragen besprochen, aber die Darstellung konzentriert sich selbstverständlich eben um die *königlichen* Riten und bietet also keine derartige Monographie wie sie im Text als Desideratum angegeben ist. Im Folgenden ist aber dieses Kapitel über die königliche und fürstliche Bestattung der Darstellung zu Grunde gelegt.

203) Diese zoroastrische Sitte ist ja in der Literatur oft behandelt worden und es erübrigt sich daher, hier näher darauf einzugehen. Sie ist bekanntlich die unter den heutigen Persern übliche Bestattung, vgl. KARAKA, *History of the Parsis*, I-II, London 1884; MODI, *The Religious System of the Parsis*, I-II, London 1884.

204) CHRISTENSEN, *Les gestes des rois*, Paris 1936, ss. 132 ff. hat mit Nachdruck auf die Übereinstimmung zwischen den Angaben über das Grabmal Cyrus d.Ä. (bei Arianos VI 29, 4; Strabo XV 730), den Vorschriften Cyrus' bei Xenophon (Cyroupaideia VIII 7, 25) und den Angaben bei Firdausi und dadurch auf die angebrochene Tradition hingewiesen.

stätte, *daxma*, bedeutet eigentlich Verbrennungsstätte ²⁰⁵). Auf die Leichenverbrennung deuten auch verschiedene Angaben mehr folkloristischen Charakters aus der Spätzeit ²⁰⁶).

Für den Toten werden Grabopfer geschlachtet (Arrianos, *Anabasis* VI 29, 1, 7), in der zoroastrischen Staatsreligion aber Seelenmessen gelesen. Dass diese Seelenmessen als ein Ersatz für die Opfer zu gelten haben, ist vielleicht schon aus ihrem Terminus technicus ersichtlich, denn sie heißen *yazišn*, eig. Opfer ²⁰⁷). Der König doniert als fromme Stiftung für sein Seelenheil eine bestimmte Summe, die für Schaf, Brot und Wein verwendet wird. Eine solche Stiftung (man würde in arabisch-islamischer Sprache *waqf* sagen) ist offenbar immer mit dem Grabmal des Königs verbunden, denn wir finden dieselben Bestimmungen bei Cyrus d.Ä. (Arrianos: hier auch das monatliche Pferdeopfer), Antiochus von Kommagene (das Kultusgesetz in der Inschrift *O.I.G.* I 383 ²⁰⁸) und Šāhpuhr I (Inschrift von Ka'ba i Zartušt, *AJSL* 57/1940, S. 387: 19-20) in einer ununterbrochenen Folge. Der Terminus technicus für „donieren, verordnen“ ist in diesem Fall mir. *nihātan*. In dieser Weise ist ein offizieller Grabkultus zur Ehre des verstorbenen Königs eingerichtet, der in Iran an das bei der Thronbesteigung des Königs errichteten Staatsfeuer ²⁰⁹) gebunden ist ²¹⁰). So stark ist die Tradition, dass man sogar im christlichen Armenien ein Gedenkfest des Königs Tiridates III feiert, Moses Xorenaci. Die Bedeutung der Königsgräber wird aus dem Umstand erhellt, dass das nationale Glück, *x'arnah*, an ihren irdischen Resten gebunden ist, Pawstos Biwzandaçi IV 24; vlg. Moses Xorenaci III 27 ²¹¹). Eben darum versucht der Feind immer, diese Königsgräber

205) BARTHOLOMAE, *AirWb* 675 f.

206) Die Traditionen über Zarathustra in der syrischen und Ps. Clementinischen Literatur, die Angaben über die Todesart al-Muqanna's, ossetische Erzählungen über Batradz und dergl., auf welches hier einzugehen nicht genügend Platz ist.

207) Vgl. BARTHOLOMAE, *ZKMM* II, ss. 10 ff.

208) Wie so vieles andere ist auch diese Einrichtung bei KRÜGER, *Orient und Hellas in den Denkmälern und Inschriften des Königs Antiochos I. von Kommagene*, Diss., Greifswald 1937, ganz unzureichend behandelt.

209) Vgl. unten S. 82.

210) Vgl. die Andeutungen bei WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 228 f., 355, 361 f., die mit den Bestimmungen Šāhpuhrs und mit Wīs u Rāmīn, ed. MINOVI, S. 508: 35 ff., Übers. WARDROP, S. 395 (wie oft eindeutiger) zu vergleichen sind.

211) Der armenische Text spricht von den königlichen *p'ark'* und *baχtk'*,

zu entweihen und zu plündern (vgl. ausser den genannten Stellen auch Dio Cassius LXXVIII 1 ff. und schon Herodotos IV 128). Interessant ist es festzustellen, dass die königlichen Bestattungsriten vollkommen unzoroastrisch sind. Dasselbe gilt aber auch von den mit der Bestattung verbundenen Trauerriten.

Es ist einer der auffallendsten Züge der zoroastrischen Religion, dass sie Trauerriten im eigentlichen Sinne strengstens verbietet und die stilisierten Ausdrücke echter Trauer um den Toten für eine von Ahri-man erfundene Einrichtung ausgibt ²¹²). Der Zoroastrismus hat sich im Anfang offenbar nur um die Seele und ihre Himmelsreise gekümmert, die irdischen Überbleibsel waren ihm gleichgültig ²¹³). Die Polemik gegen „Weinen und Wehklagen“, mir. *šēvan u mōδak*, geht wie ein roter Faden durch das ganze zoroastrische Schrifttum. Dabei ist es wichtig zu notieren, dass diese Worte parthisch sind, im Armenischen *šēvan* als Lehnwort auftritt ²¹⁴) und eben für das nomadische Iraniertum, zumal die Skythen und Parther, typisch sind. Denn sowohl unter den Persern, Skythen und Parthern (auch in Armenien) als auch unter den Ostiranern finden wir als eingebürgerte Trauersitte das rituelle Weinen und Wehklagen und die damit verbundenen blutigen Verstümmelungen, Ritzungen, Haarabschnidungen, Pferdeopfer, Pferdeschwanzabschneiden und Selbsttötungen (Herodotos II 24; IV 71-72; Curtius X 5 17; 5, 19; V 12, 12). Solche Trauersitten sind ferner auch für die Sassaniderkönige bezeugt (Dainawarī ed. GUIRGASS, S. 113: 15-17; Ṭabarī I 2, S. 1060: 12-13; NÖLDEKE, *Geschichte*, S. 382; ZOTENBERG, *Histoire des rois des Perses*, S. 727 usw.). Und bedeutsam ist, dass die nationale Epik eben *diese* Sitten als die normalen Trauerzeremonien kennt (Firdausi z.B. Übers. MOHL I S. 21, 123 f.; II S. 506 ff., 510 f.; IV S. 554, 558, 579 f. usw. Garšāspnāmāh ed. Teheran S. 468 f.; Wīs u Rāmin passim; die armenischen Chroniken). Die eigentlich iranische Tradition kennt *nur* diese Ausdrücke der Trauer, die auf einem ostiranischen Gemälde aus

also mir. *farr* und *baγt*, eine — soviel ich sehe — für die Diskussion über die Bedeutung des *χ^νarnah*-Begriffes bisher nicht benutzte Stelle.

²¹²) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, S. 316 f.

²¹³) Vgl. NYBERG, *a.A.*, S. 310.

²¹⁴) WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 100 hat auf die Bedeutung dieser Tatsache hingewiesen. Vgl. unten S. 79.

Turfan sehr anschaulich abgebildet sind ²¹⁵). Und zahlreiche Porträtköpfe lassen uns die blutige Verstümmelung der Stirn sehen ²¹⁶).

Ein manichäischer soghdischer Text, M 549, schildert genau dieselben Riten, die wohl immer in Ostiran heimisch waren ²¹⁷).

Ein charakteristisches Detail eröffnet gewisse indo-germanische Perspektiven. In den armenischen Chroniken werden von den christlichen Verfassern die alten Trauerriten scharf gerügt, besonders die von ihnen sog. „unzüchtigen Tänze“, die bei dem Begräbnis von den Frauen und Männern ausgeführt werden ²¹⁸). Nun ist es eigentümlich zu finden, dass in den skandinavischen Ländern bis in die moderne Zeit die Sitte bestand, dass im Zimmer, wo sich die Leiche befand, während der Leichenwache die Jugend, also Mädchen und Burschen, miteinander tanzten, ein makabres Motiv für den Maler, der eine solche Szene verewigt hat ²¹⁹).

Zusammenfassend kan gesagt werden, dass es erstaunlich ist, in wie geringem Grade das zoroastrische Begräbnis- und Trauerritual die im alten Iran wirklich vorhandenen Sitten, zumal unter den Königsfamilien, beeinflusst hat. Die Könige Irans waren jedenfalls in den Totenbräuchen keine Zoroastrier ²²⁰).

Opferriten. Auch hier müssen wir eine grosse Lücke in der Literatur feststellen. Es gibt keine Zusammenfassung dessen, was wir über das Opfer unter den vorislamischen Iranern wissen. Hier können wir natürlich nur einige Einzelbemerkungen geben ²²¹).

215) VON LE COQ, *Die buddistische Spätantike*, Neue Bildwerke II, Berlin 1928, Tafel 15 und die Nachzeichnung, *a.A.*, S. 81.

216) VON LE COQ, *Die buddistische Spätantike*, I Die Plastik, Berlin 1922, Tafel 24a, c.

217) Publiziert und übersetzt von HENNING, *JRAS* 1944, S. 143. Der Herausgeber sagt S. 137 „Its purport is not very clear, but it seems to be concerned with some heathenish (sic) practices.“ Er hat also den Text nicht verstanden.

218) z.B. P^cawstos Biwandaci V 31 ed. Venedig 1933, S. 289: 20-25; 290: 3-8. Die Tänze werden auch bei Ammianus Marcellinus XIX 1-2 erwähnt und sind im indischen Bestattungsritual bekannt, CALAND, *Die altindischen Toten- und Bestattungsgebräuche*, ss. 138 ff.

219) HAGBERG, *När döden gästar*, Stockholm 1937, ss. 239 ff.

220) Eigentümlich ist es, dass ein so wenig zoroastrisch-orthodoxer Herrscher wie Kavād in dieser Hinsicht doch die zoroastrischen Sitten geliebt zu haben scheint (oder war es nur Schein und Vorwand?) vgl. Procopius, *Bell. Pers.* I, 11-12.

221) Der Artikel „Sacrifice“, Iranian *ERE* II, ss. 18b-21a von EDWARDS ist heute veraltet und unzureichend. Meine Bemerkungen setzen diesen Artikel voraus und haben hauptsächlich einen supplierenden Charakter.

Auch in diesem Fall ist es wichtig zu notieren, dass wir einen deutlichen Unterschied zwischen zoroastrischem und nicht-zoroastrischem Kultus finden. Blutige Opfer waren von Anfang an von der von Zarathustra ausgehenden Bewegung strengstens verboten. Solche Opfer werden aber in den Yašts oft erwähnt. Zarathustra wendet sich voller Entrüstung gegen die blutigen Stieropfer (Y. 32: 12, 14; 44: 20; 48: 10)²²²) und für seine Nachfolger ist die gleiche ablehnende Haltung immer kennzeichnend gewesen. Unter den nicht-zoroastrischen Stämmen Irans hat sich aber das Schlachtopfer gehalten, und dieses nicht nur als Grabopfer. So finden wir es bei den Skythen (darunter auch Menschenopfer) laut Herodotos IV 60, 62, und bei den Persern, Herodotos IV 132²²³). Auch unter den ostiranischen Massageten, die ja als Saken den Skythen verwandt, waren Opfer, zumal Pferdeopfer gang und gäbe, Herodotos I 216. Wichtig ist, dass uns hier das Pferdeopfer begegnet, welches wir ja als das indo-iranische Opfer par excellence zu bezeichnen haben. Das indische *aśvamedha* ist ja als das königliche Hauptopfer berühmt. Allem Anschein nach hat man nicht nur unter den Massageten das Pferd als ein der Sonnen-gottheit besonders heiliges Tier geopfert. Verschiedene Notizen unter den klassischen Autoren besagen, dass der iranische Herrscher das grosse Rossopfer verrichtete, vgl. Xenophon, *Anabasis* IV 5, 35; Philostratos, *Vita Apollonii* I 31; vgl. Herodotos VII, 13, (eben ein weisses Pferd, also ein Sonnenross). Mit der letzten Notiz sind wir zu den parthischen Königen gelangt, die ja immer für schlechte Zoroastrier gehalten wurden. Aber auch von den stets als gute Zoroastrier geltenden Sassaniden finden wir die — zoroastrisch gesehen — scheusslichsten Opferpraktiken. So erzählt Elishe Vardapet, dass Yazdagird II (438/9-457 n. Chr.) nach seinem Siege über verschiedene Nachbarvölker auf dem Feueraltar weisse Stiere und langhaarige Böcke in grosser Menge opferte, ed. Venedig 1852, S. 21:5 v.u. ff. Die spätere Epik bestätigt den schon gewonnenen Eindruck. So wurden z.B. in „*Wiš u Rāmīn*“ die blutigen Tieropfer erwähnt (Übers. WARDROP, S. 380 = ed. MINOVI, S. 491: 34 ff.).

Aber nicht nur Tiere, sondern sogar Menschen werden ebenso wie unter den Skythen, auch im eigentlichen Iran geopfert. Xerxes opfert bei der Übergangsstelle über Strymon während seines Feldzuges gegen

222) Vgl. NYBERG, *Die Religionen*, ss. 51, 71.

223) Vgl. NYBERG, *a.A.*, ss. 256 f., 370 f.

Griechenland neun Knaben und neun Mädchen, Herodotos VII 114. Diese wurden lebendig begraben. „Die Haare würden sich einem Zoroastrier bei diesem schrecklichen Unterweltsritus sträuben“ ²²⁴). Andere solche Menschenopfer werden von Herodotos im selben Atemzug erwähnt.

Offenbar ziemlich gewöhnlich ist die Abschachtung der Feinde und die Weihung ihrer abgeschnittenen Köpfe als Opfergabe in dem Feuertempel Anāhitās in Staḫr, Ṭabarī I 2, S. 819; vgl. *AMS* II, S. 581 f. Diese letzte Stelle zeigt, dass die Sitte noch unter Šāhpuhr II (309-379 n. Chr.) lebendig war ²²⁵). Grossartige Menschenopfer als Gründungsoffer werden in Garšāspnāmāh, S. 260: 40-41 erwähnt. In beiden Fällen *kann* es sich um ein altorientalisches Erbe handeln.

Der König amtiert nicht nur als Opferpriester ²²⁶), sondern auch als Feuerpriester im allgemeinen. Zahlreiche sowohl Textstellen als auch Abbildungen zeigen uns den iranischen Herrscher als Feuerpriester ²²⁷), vgl. aber besonders *PL* LXIX: XI 8.

Wasser- und Feuerriten. Die privaten Feuerriten haben in dem religiösen Leben Irans eine Rolle gespielt, die in ihrem Zusammenhang nicht untersucht ist, wenn man vom eigentlichen Feuerdienst im Feuertempel absieht, der wohl bekannt und dessen Kenntnis hier vorausgesetzt wird ²²⁸). Der nicht-zoroastrische Feuerkultus, auch so wie er ausserhalb Irans betrieben wurde, ist erst vor kurzem durch eine gründliche Untersuchung erhellt worden ²²⁹), wenn auch immer noch gewisse Supplierungen hier notwendig sind. Zu exklusiv hat man sein Interesse auf die Feuerriten als Ordalzeremonien konzentriert ohne nach dem mehr allgemeinen purifikatorischen Sinn zu fragen. Dieser

224) NYBERG, *a.A.*, S. 364. Schon MOULTON, *Early Zoroastrianism*, ss. 57, 128 f. hat verstanden, dass eine solche Sitte mit dem Zoroastrismus nichts zu tun hat. HERZFELD, *Zoroaster*, Princeton 1947, II ss. 745 ff. versucht Auswege, die man nicht akzeptieren kann. Den Kern der Sache, die ungeheure Entweihung des heiligen Elementes der Erde, hat er nicht gesehen oder sehen wollen.

225) Vgl. WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 53.

226) Vgl. EDWARDS, *ERE* XI, S. 19, der mit Recht den nicht-zoroastrischen Charakter dieser königlichen Opfer betont.

227) Für Pērōz (457-483 n. Chr.) in einer eindrucksvollen Episode vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, S. 359 verglichen mit ss. 352 ff.

228) Vgl. MODI, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsis*, British India Press 1922; DROWER, *The Role of Fire in Parsi Ritual*, *JRAI* LXXIV/ 1944. Die Notizen über die älteren Perioden mit den archäologischen Daten sind aber zu sammeln und mit dem heutigen Ritual zu vergleichen.

229) WIKANDER, *Feuerpriester*.

ist übrigens schon aus den Ordalriten ersichtlich: man reinigt sich von der begangenen Sünde oder von der durch die Anklage ihn treffende Sünde dadurch, dass man durch das Feuer geht. Diese alte indoiranische Methode ist vor der spezifisch zoroastrischen des Ordals mit geschmolzenem Metall zurückgetreten, hat aber einst eine hervorragende Rolle gespielt, wie sowohl aus den Gāthās²³⁰⁾, den Yašts (Yt. 12: 3), wie aus der späteren epischen Literatur hervorgeht²³¹⁾. In dem Feuerordal gilt es durch das Feuer zu schreiten, um seine Unschuld zu beweisen. Aus sassanidischer Zeit wissen wir, dass ein solches Feuerordal noch immer praktiziert wurde, denn der Katholikos Mār Abā nötigt im Feuertempel einen Magier, mit ihm durch das Feuer zu schreiten, und zwar mit nackten Füßen, wobei das Feuer über sie keine Gewalt hat²³²⁾.

Auf eine nicht ordalmässige Reinigung durch Feuer wird von Lukianos hingedeutet, wenn der Magier Mithrobarzanes den Menippus mit einer Fackel, *δαδί*, reinigt und heiligt²³³⁾. Hier hat also die Verwendung des Feuers eine *positiv* heiligende Einwirkung. Dieses hängt natürlich mit der Stellung des Feuers als Sohn Ahura Mazdāhs zusammen. Eigentlich stammt ja das höhere Element des Menschen aus dem Feuer, sein Geist ist Feuer, und im Tode kehrt sein Lebenselement zu seinem richtigen Dasein ins himmlische Feuer zurück. Dieses ist ja der Hintergrund der Verbrennungsriten²³⁴⁾.

Nach gewissen Traditionen (Die Chryost. Oratio XXXVI 40) ist Zarathustra aus einem gewaltigen, auf einem Berge flammenden Feuer unverseht hervorgegangen und hat damit seine Laufbahn als Religionsstifter begonnen. Der Gang durch das Feuer spielt hier die Rolle eines Initiationsritus. Die Tradition ist als Historisierung eines mythisch-rituellen Geschehens zu betrachten.

Die verschiedenen Zusammenhänge, in denen solche Feuerriten eine zentrale Rolle gespielt haben, können wir hier nicht verfolgen. Wir

230) NYBERG, *Die Religionen*, ss. 136 ff., wo nicht zwischen Feuerordal und Ordal durch geschmolzenes Metall unterschieden wird; WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 253 ff.

231) WIDENGREN, *a.A.*, ss. 256 ff. Dort S. 255 f. auch ein Verweis auf eine Denkartstelle; CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides*, S. 304.

232) *Histoire Nestorienne*, ed. SCHER, I 2 (= PO VII F. 2), S. [73] 165.

233) Man erinnert sich in diesem Zusammenhang an die Dadophoren in den Mithrasmysterien.

234) Vgl. oben S. 56 f.

möchten nur darauf hinweisen, dass bei Lukianos die Purifikation mit der brennenden Fackel in engstem Zusammenhang mit der Wasserreinigung am Flusse Tigris steht. Dieses ist was wir erwarten können. Wasser und Feuer als heilige Elemente stehen in der iranischen Religion zusammen. Die Magier verehren und schützen das Wasser und das Feuer (Ayātkār i Zarērān § 23). Im Anāhitākultus wird diese Verehrung des Wassers und des Feuers besonders greifbar ²³⁵).

Die Wasserpurifikationen haben in diesem, ausserhalb der Grenzen Irans, sehr verbreiteten Kultus eine zentrale Bedeutung gehabt. Für die spätere Entwicklung bedeutungsvoll ist, dass im Mihryašt eine Taufe in Verbindung mit Opfer und Haoma-Trank erwähnt wird (Yt. 10: 121). Es ist schon in der Forschung hervorgehoben worden, dass mit dieser Angabe die Notiz über die Wasser- und Feuertaufe in den Mithrasmysterien zu kombinieren ist ²³⁶). Übrigens sahen wir ja eben den mithrasverehrenden Magier seinen Diszipel mit Wasser und Brandfackel reinigen. Offenbar haben also diese Wasser- und Feuerriten in dem Mithrakultus eine Rolle gespielt und sind von da in die Mithrasmysterien vererbt worden. Und weiter haben sich dieselben Riten in die Praktiken gewisser gnostischen Sekten gerettet ²³⁷).

Der Zusammenhang zwischen der modernen Taufe in den Parsi-gemeinden und der zu rekonstruierenden iranischen Taufe, ebenso wie der mandäischen, wäre auch aufs Neue zu untersuchen. Dabei sind schon interessante Übereinstimmungen gefunden worden ²³⁸).

235) Vgl. WIKANDER, *Feuerpriester* passim (jedoch ist das Interesse des Verf. nicht auf diesen Zug gerichtet) z.B. S. 117 über die Formel *āp ut ātaχš* als „Konterfakt von uns nicht direkt bekannten Formeln des Anāhitā-Feuerkultes.“

236) Vgl. REITZENSTEIN, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig und Berlin 1929, S. 45 f. Vgl. die Arbeit REITZENSTEINS und zwar die Stellen, die im Sachverzeichnis unter „Taufe, persische“, angegeben sind. Wir kommen im geschichtlichen Teil dieses Artikels auf die in dem genannten Buch behandelten Probleme zurück.

237) Fussend auf dem iranischen Material über die Feuerriten und Feuermythen z.B. über Batradz unter den Osseten, über Zoroaster in der klassischen Überlieferung, und über den iranischen Heresiarchen al-Muqanna^c, beabsichtige ich in absehbarer Zukunft die hier kurz skizzierten Zusammenhänge weiter zu verfolgen. Dadurch kann man der in Codex Brucianus und De Rebaptismate geschilderten Feuertaufe ohne Mühe einen iranischen Hintergrund verschaffen, und die von EDSMAN, *Le baptême de feu*, Uppsala 1940, und *Ignis Divinus*, Lund 1949, ohne Erfolg behandelten Probleme mit Leichtigkeit einer Lösung näherbringen. Vgl. oben den Abschnitt über die Eschatologie S. 35 f. und über die Begräbnisriten S. 57.

238) Vgl. REITZENSTEIN, *a.A.*, ss. 243 ff.

Beicht- und Bussriten. Hier fehlt ebenfalls eine moderne, den Gegenstand wirklich ausschöpfende Monographie²³⁹). Die älteren Darstellungen geben hauptsächlich den Inhalt der Pahlavi- und Pazand-schriften wieder, jedoch mit gewissen Ausblicken auf das avestische Material. Der Zoroastrismus ist eigentlich der einzige Religionstypus, der sich im Blickfeld befindet. Erst vor kurzem wurden auf verschiedene Weise Versuche unternommen, eine mehr geschichtliche Betrachtung des Gegenstandes einzuführen. Erstens dadurch, dass man auf die Bedeutung der medischen Magier für die Ausgestaltung pedantischer Vorschriften, die auf die rituelle Reinheit Bezug nahmen, eingeht, Vorschriften, die sich in Vd. 14 finden, wofür also eine Lokalisierung vorhanden ist²⁴⁰). Wenn, wie wir später sehen werden, die Traditionen der medischen Magier durch ihre direkten Nachfolger, die Mobads, vom Zoroastrismus aufgenommen wurden, versteht man den Bestand der peinlich genauen rituellen Satzungen in der zoroastri-schen Literatur besser, zumal die der Beicht- und Bussvorschriften. Zweitens wurde ein Anfang gemacht, die Terminologie der Beicht- und Busspraxis zu analysieren und den Verbindungen zwischen der Religion der Mobads, derjenigen des parthisch beeinflussten Armeniens und dem in den parthischen Manichaica auftretenden Sprachgebrauch nachzugehen²⁴¹). Auffallend ist, dass der Manichäismus eben die armenisch-parthische Terminologie — und wohl auch Praxis — übernommen hat, was sich daraus erklärt, dass die iranischen Wurzeln der manichäischen Religion eben im parthischen Medien liegen²⁴²). Das manichäische Beichtformular in *χ^νāstwānēft*, der türkischen Übersetzung einer soghdischen Vorlage²⁴³), wäre auf etwaige Übereinstimmungen mit der Terminologie der Pahlaviliteratur auf der einen Seite, und mit den mandäischen Beichtformularen *RG II 2; LG III*

239) Vgl. die Artikel in *ERE V*, S. 664 b ff. „*Expiation and Atonement*“ (Parsi) und *XI*, S. 562b ff. „*Sin*“ (Iranian), die den damaligen Stand gut wiedergeben; ferner CASATELLI, *La philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain 1884, ss. 137-166, eine immer noch nützliche und nicht ersetzte Monographie. PETTAZZONI's Aufsatz, *Confession of sins in Zoroastrian Religion in Modi Memorial Volume*, Bombay 1928, ss. 437-41 ist ganz kurz; s. auch RGG I 1391-92.

240) NYBERG, *Die Religionen*, ss. 336 ff.

241) WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 185; ferner seine leider bisher ungedruckte Untersuchung *La confession des péchés dans le manichéisme*.

242) Vgl. unten S. 75.

243) Vgl. HENNING, *Sogdica*, London 1940, ss. 63 ff.

19 auf der anderen Seite zu untersuchen. Vielleicht würden sich dann gewisse Zusammenhänge erschliessen. Stilistische Zusammenhänge zwischen den manichäischen und mandäischen Texten wurden jedenfalls bereits entdeckt ²⁴⁴).

10. *Kultisch-soziale Bünde und Gesellschaften.* Die Entdeckung des Vorhandenseins in Iran von solchen Organisationen, die man in der ethnologischen und soziologischen Literatur Männerbünde oder kultische Geheimbünde zu nennen pflegt, hat über die kultisch-sozialen Verhältnisse des alten Irans ein ganz neues Licht geworfen ²⁴⁵). Die erste Entdeckung und Analyse derartiger Bünde brachte die Feststellung folgender Tatsachen. Der iranische Männerbund, der mit einer entsprechenden indischen Einrichtung, seine Wurzel in arischer Zeit besitzt, besteht aus jungen Kriegern, die als Namen den Terminus *mairya-* (indisch *marya-*) führen, was eigentlich „junger Mann“ bedeutet. Dieses männerbündlerische Kriegerum weist ekstatische Züge auf. Ihr Kennzeichen ist die wilde Raserei, ihr Stichwort darum *aēšma*. Während ihrer wilden Ekstase werden die Krieger in Wehrwölfe verwandelt, führen darum auch den Namen *vrka-* > mp. *gurg*, „Wolf“. Sie leben in freien Liebesverhältnissen, der *mairya* ist von der *jahika-* oder *jahi-* > mp. *jēh*, „Hure“ begleitet. In ihrem Kultus verehren diese kriegerischen Männerbünde einen Heros und Drachentöter *ōraētaona* > Frētōn > Faridūn oder Keresāspa > Karsāsp > Garšāsp. Der Drache selbst spielt eine Hauptrolle in den Mythen und Riten des Männerbundes. Er führt wie der Heros verschiedene Namen, heisst aber gewöhnlich Aži Dahāka > Aždahāk > Aždahā. Als religiöse Elemente treten also der Drachenkampf und der Fruchtbarkeitskultus in den Vordergrund. Hier ist hinzuzufügen, dass beide Faktoren miteinander verbunden im Neujahrsfest erscheinen, denn wir haben schon gesehen, dass der Drachentöter nach seinem Sieg die aus der Gewalt des Drachen befreiten Weiber heiratet ²⁴⁶). Es wurde schon sogleich die Frage gestellt, ob nicht der Heros Frētōn eine zentrale Gestalt der kriegerischen Organisationen der Parther gewesen ist ²⁴⁷).

244) Vgl. SÄVE-SÖDERBERGH, *Studies in the Coptic Manichæan Psalm Book*, Uppsala 1949, ss. 98-105.

245) WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Lund 1938.

246) Vgl. oben S. 51 f., 54.

247) WIKANDER, *Männerbund*, S. 103 f.

Die an diese ersten Anregungen sich anschliessende Diskussion hat neues Material zum Verständnis der iranischen Männerbünde beigebracht²⁴⁸). Dieses betrifft in erster Linie die Stellung Mithras in den Männerbünden. Mithra ist nämlich *uγrabāzu*, eben das Epithet, das den Männerbündlern zukommt. Wichtig ist, wie anschliessend aufgezeigt wurde, dass in Indien Indra und seine Gefolgsmänner, die Maruten, eben die göttliche Widerspiegelung des Männerbundes, entsprechend *ugrabāhu*, „starkarmig“, heissen²⁴⁹). Dieser Terminus gibt die Mitglieder einer solchen Organisation an, die in Avesta *haēnā*, in Sanskrit *sena*, heisst. Dieses Wort bezeichnet nicht nur ein „Heer“ im rein militärischen Sinn, sondern auch die Scharen der Krieger des kultischen Männerbundes²⁵⁰). Auch was *drafša*, Fahne, anbelangt, hat man dieselbe Beobachtung gemacht. Dieser Terminus ist die Bezeichnung des Kultsymbols des Männerbundes²⁵¹).

Neben der mehr militärischen Seite des Männerbundes wurden ihre terroristischen Züge aufgezeigt. Es kann nicht bezweifelt werden, dass diese Gesellschaften in Iran, wie auch anderswo, oft ein wahres Schreckensregiment geführt haben, auch wenn wir damit rechnen, dass die Zeugnisse aus dem Lager ihrer zoroastrischen Gegner stammen. Die Texte reden eine zu deutliche Sprache und der terroristische Zug ist zu organisch mit dem männerbündlerischen Wesen verknüpft, als dass man an dieser Tatsache rütteln könnte²⁵²). Die Mitglieder der Männerbünde bejahen die finsternen und düsteren Seiten in dem iranischen Gottesbild. Sie sind deutlich Verehrer chthonischer Kulte, etwas für Kriegerorganisationen natürliches. Blutige Opfer und unheimliche, nächtliche Riten sind etwas für sie kennzeichnendes²⁵³). Diese ihre Einstellung kommt schon in ihrer Tracht und Bewaffnung zum Aus-

248) WIDENGREN, *Hochgottglaube*, Kap. VI: Der Hochgott und die Geheimbünde.

249) WIKANDER, *Vayu* I, S. 109 f.

250) WIDENGREN, *a.A.*, ss. 323 f.; WIKANDER, *a.A.*, ss. 73, 107 ff., 123 f., 140 ff.

251) WIKANDER, *Männerbund*, ss. 60 ff.; *Vayu* I, ss. 139 f., 155 ff., 170; WIDENGREN, *a.A.*, ss. 313, 315, 317 f., 320, 324.

252) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, Kap. VI passim, wo der terroristische Charakter scharf hervorgehoben wird.

253) Vgl. WIDENGREN, *Hochgottglaube*, ss. 331 ff. Hinzuzufügen ist der medische Ritus, der in der syrischen Chronik von Arbela geschildert wird, vgl. SACHAU, *Die Chronik von Arbela*, Berlin 1915, S. 43 f., und von MESSINA, *Orientalia* VI/1937, ss. 234-44 diskutiert wurde.

druck, wo schwarz die dominierende Farbe ist ²⁵⁴). Die politische Bedeutung dieser Organisationen ist in Iran sehr gross gewesen. Es lässt sich nämlich aufzeigen, dass die Entwicklung von Männerbund über Gefolgschaft zu Feudalwesen geht. Diese für die politische Geschichte, Staatswissenschaft und Soziologie sehr bedeutsamen Aspekte der indo-iranischen Männerbünde, ebenso die Erziehung der Jugend durch Vorbereitung auf den Eintritt in den Bund als vollwertige Mitglieder, können wir aber in diesem Zusammenhang beiseite lassen ²⁵⁵).

Was uns hier beschäftigt ist vielmehr die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Organisationen. Ihre Verknüpfung mit solchen iranischen Göttern wie Vayu und Mithra, die ja beide in Iran gewissermassen auch die zweite Funktion der Gesellschaft, die kriegerische, vertreten, und ihre starke, wenn auch nicht exklusive Verankerung unter der adeligen Kriegerklasse, legen die Annahme nahe, dass wir hier der besonderen Religion der iranischen Krieger begegnen. Dazu kommt aber hinzu, dass in diesen Männerbünden offenbar die typische *parthische* Frömmigkeit greifbar wird, eine bisher sonst schwer fassbare Grösse. Im nordwestlichen Iran und Armenien finden wir diesen besonderen Religionstypus stark konzentriert. Hier hat die Verehrung des „Drachen“ eine grosse Rolle gespielt. Unter den parthischen Kriegern finden wir die militärische Hauptabteilung „Drache“ genannt. Fahnen in Drachenform wurden verwendet. Der junge Krieger trägt gern einen Helm mit einem Drachen als Schmuck ²⁵⁶).

Im Nordwesten Irans und in Armenien finden wir aber auch eine Verehrung Mithras als des Mittlers zwischen gut und böse, aber auch als des Erlösers von den bösen Mächten ²⁵⁷). Mithra ist ja, wie wir sahen, selbst der Herr solcher kriegerischen Bünde, er und sein Heros sind selbst grosse Drachentöter ²⁵⁸). Dann wird es imperativ die Frage zu stellen, ob nicht ein Zusammenhang zwischen den kultischen Männerbünden Irans und den unter den Soldaten der römischen Legionen

254) Vgl. WIDENGREN, *a.A.*, S. 342 f.

255) Vgl. WIDENGREN, *Feudalismus im alten Iran*, eine Arbeit, die in *Studia Ethnographica Upsaliensia* demnächst erscheint. Hier wird diese Entwicklung unter Vergleich mit einem komparativen indogermanischen Material näher ausgeführt.

256) Alle näheren Details in WIDENGREN, *Feudalismus*, Kap. I.

257) Näheres darüber in unserer Arbeit *Iranisch-semitischer Kulturkontakt in parthischer Zeit*.

258) Vgl. oben S. 53, 66.

verbreiteten Mithrasmysterien besteht. In der Tat ist dieser Zusammenhang klar hervortretend²⁵⁹). Wir werden aber dieses Problem für die Darstellung der geschichtlichen Fragen reservieren. Hier beschränken wir uns auf die Feststellung, dass die iranischen Männerbünde den geschichtlichen Hintergrund der Mithrasmysterien liefern und darum auch eine grosse Bedeutung besitzen.

11. *Priester*. Über die verschiedenen Priesterklassen besitzen wir allerlei zerstreute Angaben in der Literatur, aber keine zusammenfassende Monographie.

In den älteren Abschnitten des Avesta finden wir verschiedene Kategorien von Priestern, die offenbar in der arischen Periode ihre Ahnen haben. So ist der *zaoatar* derselbe Priester wie der indische *hótar*, *āθraivan* derselbe wie *áθarvan*, *usig* wie *ušíj*, *kavi* wie *kaví*, *viḥra* wie *vípra*²⁶⁰). Von diesen sind die zwei ersten Namen zwei in der zoroastrischen Religion wirksamer Priesterklassen, während die drei letzten gewisse, gegen die zarathustrische Bewegung feindliche Kategorien bezeichnen. Zu den letzten gesellt sich auch *kar(a)pan*, der mit indisch *kálpa*, Ritus, zusammenhängt²⁶¹). Im Westen finden wir Athenaios XIV 33 ein Ἀγγάρης, der den indischen *angiras* entspricht²⁶²). Alle solche Daten sollten zusammengestellt und näher analysiert werden²⁶³).

Unter den Priesterklassen im Westen haben wir in alter Zeit vor allem mit den Magiern zu rechnen, seit langem ein Gegenstand verschiedener Diskussionen²⁶⁴). Heute sind wir aber in der Lage klarer über sie urteilen zu können.

Die Magier sind eine Priesterschaft unter den Medern, die sich aus

259) Vgl. einige Bemerkungen in WIDENGREN, *Religionens värld*, 2. Aufl., ss. 203, 205, 207, 208, und in HARTMAN, *Gayōmart*, ss. 45 ff.

260) Vgl. BARTHOLOMAE, *AirWb* 1653; 65; 406; 443; für *viḥra* besonders NYBERG, *Die Religionen*, S. 297 mit Anm. 1 S. 469.

261) *AirWb* 455.

262) WIKANDER, *Der arische Männerbund*, S. 78 mit Lit. in Anm. 2.

263) WIKANDER hat auch hier einen vielversprechenden Anfang gemacht.

264) CLEMEN, Μάγοι, *RE* 14: 1 Kol. 509-518; *Die griechischen und lateinischen Nachrichten über die persische Religion*, Giessen 1920, ss. 205 ff.; MESSINA, *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Rom 1930; BENVENISTE, *Les mages dans l'ancien Iran*, Paris 1938; *JA* 1933, II, S. 120 f.; HENNING, *JRAS* 1944, ss. 133 ff.; vor allem NYBERG, *Die Religionen*, ss. 335 ff., 374 ff., 388 ff., 395 ff., und WIKANDER, *Feuerpriester*.

einer kultisch-sozialen Korporation in exklusiv priesterliche Richtung entwickelte ²⁶⁵). Sie sind die Träger der zervanitischen Religion, die nichts anderes ist, als die von ihnen synkretistisch ausgestaltete, alt-medische Religion ²⁶⁶). Dieser Einblick in das Wesen der Magier und ihre Religion ist von fundamentaler Bedeutung für das Verständnis nicht nur der Priesterschaft der iranischen Religion im Westen, sondern auch für die ganze Verbreitung iranischer religiöser Ideen ²⁶⁷).

Diese medischen Magier werden schon in den ältesten, aus achämenidischer Zeit stammenden Bilddarstellungen als Feuerpriester und Träger der Barsomzweige abgebildet ²⁶⁸). Die Magier sind also von Anfang an als Feuerpriester bekannt und als solche werden sie auch in Kleinasien, wohin sie sich schon früh ausgebreitet hatten, von den klassischen Autoren geschildert. Als Mitglieder einer priesterlichen Korporation haben sie sich nämlich schnell von den örtlichen Bindungen an Medien befreit und sind sowohl in Mesopotamien als in Kleinasien zu finden. Offenbar haben sie aber stets ihre medische Tracht beibehalten.

Nun wird aber das Verhältnis dadurch kompliziert, dass wir in den Jahrhunderten um Christi Geburt eine andere Klasse von Feuerpriestern in Kleinasien antreffen, die *πύρραιτοι*, wie Strabo XV 15 sie nennt, und mit denen man eine andere iranische Priesterschaft, deren Mitglieder *aēθrapati*, mir. *hērpat*, heissen, identifiziert hat ²⁶⁹). Hier liegen noch ungelöste Fragen vor. Wenn diese Priester besonders mit der Verehrung der Göttin Anāhitā verbunden sind ²⁷⁰), kann man sich wohl denken, dass sie sich mit den in Kleinasien schon vorhandenen Magiern assoziiert haben. Jedenfalls sind die im Nordwesten Irans heimischen Magier immer die ausserhalb Irans dominierende

265) BENVENISTE, *a.A.*, S. 19; vgl. NYBERG, *a.A.*, S. 336 „die Magier ein Glied in der Standesorganisation des alten medischen Reiches.“

266) Es ist nur NYBERG, der das Magierproblem in seinem ganzen Umfang klar durchschaut hat. Eigentümlich, dass diese Partei, die doch die überzeugendste seiner Arbeit ist, die spätere Forschung nicht mehr inspiriert hat.

267) Für die Konsequenzen der Mithrasmysterien vgl. unten S. 70 Anm. 272, für die der manichäischen Religion unten S. 74 f.

268) Vgl. HERZFELD, *Iran in the Ancient East*, London & New York 1941, S. 205 und Fig. 313, Qyzqapan nach HERZFELD 600-550 v. Chr.; das Relief von Erghili z.B. CUMONT, *Die orientalischen Religionen*, 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1931, Taf. V 5 = HERZFELD, *Am Tor von Asien*, Berlin 1929, Taf. XIV = SPA IV 103 B.

269) WIKANDER, *Feuerpriester* passim.

270) Wie WIKANDER es glaubhaft gemacht hat.

Priesterklasse gewesen, die hērbads dagegen haben ihr Zentrum im persischen Stammland, in Fārs, gehabt ²⁷¹).

Das Emporkommen der Magier unter den ersten Sassaniden und ihre Vereinigung mit den hērbads gehört immer noch zu den rätselhaftesten Kapiteln der iranischen Religionsgeschichte. Die Perspektiven, die sich neu eröffnen, können vielleicht nur durch die kurz vor dem zweiten Weltkrieg entdeckten, noch nicht vollständig publizierten sassanidischen Inschriften ihre Erweiterung erhalten. Auffallend ist, dass die Magier als Priester auch in den Mithrasmysterien amtierten ²⁷²), ein Indizium unter vielen anderen, wie eng die Mithrasmysterien eben mit der Religion der medischen Magier zusammenhängen ²⁷³). Noch mehr auffallend ist es, dass auch Mani als ein mithrazistischer Magier auftrat ungeachtet seiner Feindschaft mit dieser mächtigen Priesterschaft ²⁷⁴).

Neben diesen speziell brennenden Problemen müssen aber alle Priestertitel und -klassen in Iran untersucht und ihre Befugnisse — auch die juristischen! — analysiert werden. Ebenso bildet die Trainingierung in den Priesterschulen viele Probleme. Durch solche verschiedenen Sondierungen können wir vielleicht hoffen, dieses schwierige Gebiet besser kennenzulernen.

12. *Kultstätten und Tempel.* „Ich weiss, dass die Perser sich nach den folgenden Sitten und Gebräuchen richten: sie haben es nicht zu einer Gewohnheit gemacht, Götterbilder, Tempel und Altäre zu errichten, sondern den in dieser Weise Handelnden werfen sie sogar Torheit vor, nach meiner Ansicht, weil sie nicht wie die Griechen die Götter als von Menschennatur ansehen“, sagt Herodotos I 131. Er beschreibt, wie sie anstattdessen den Brauch haben, dem Hochgott auf

271) Wie WIKANDER aufgezeigt hat.

272) Vgl. *The Excavations at Dura-Europos*, Prel. Rep. of the Seventh and Eighth Seasons of Work, New Haven 1939, S. 120 f. Inschrift 859:

Nama
Maximus
Magus

Nicht mit Unrecht hat man also die Inschrift aus Farasha Z:5-6: mit „wurde Magier Mithras“ übersetzt, vgl. CUMONT, *Die Mysterien des Mithra*, 3. Aufl. Leipzig & Berlin 1923, S. 25 Anm. 1. Der Mithra(s)-Dienst hat seine Magier gehabt.

273) Vgl. unten S. 76.

274) Vgl. unten S. 75.

den höchsten Berggipfeln zu opfern, das ganze Himmelsgewölbe „Gott“ nennend (Herodotos: „Zeus“).

Damit erhalten wir „eine mit wunderbarer Prägnanz gegebene Bestimmung der Eigenart der iranischen Gottesvorstellung“. „Wichtig ist die ausdrückliche und durch eine Motivierung bestärkte Leugnung ausgebauter Kultstätten und feste Kultanordnungen sowie ihrer Berechtigung“²⁷⁵). Mit diesen Sätzen ist die Problemlage charakterisiert. Die Iranier besaßen von Anfang an keine Tempelbauten und keine Kultbilder der Götter, wir suchen sie vergebens in Avesta, das ja die ostiranischen Verhältnisse schildert²⁷⁵).

Nun finden wir aber in der Bahistuninschrift des Grosskönigs Darius I 63 f. ein Wort *āyadana*, von der Wurzel *yad-*, opfern, verehren, gebildet, eine ap. Entsprechung des avest. *yaz-*. Das Wort bedeutet nach dem Kontext eine feste Kultstätte²⁷⁶). Und auf dem Felsen, in welchen diese Inschrift eingemeißelt ist, findet sich ein Bild der geflügelten Sonnenscheibe, die hier Ahura Mazdāh symbolisiert. Der König selbst steht vor einem Feueraltar²⁷⁷). Unter den Achämeniden oder schon früher haben also sowohl Tempel, wie auch Götterbilder ihren Eingang in den Kultus gefunden. Die archäologischen Funde geben reiche Proben verschiedener Typen von Feueraltären und gewisse Reliefs zeigen einen Magier in medischer Tracht vor einem solchen Feueraltar amtieren. Vielleicht ist es möglich diese Altäre und Reliefs in vorachämenidische Zeit zu datieren und sie als nationalmedisch zu bezeichnen²⁷⁸). Jedenfalls gibt die medische Tracht einen Fingerzeig über den Weg, auf welchem sowohl Kultbauten als auch Altäre von den westlichen Iranern aufgenommen wurden. Das medische Reich hat eine grosse Rolle gespielt, wenn es galt, die von den Assyriern übernommene vorderorientalische Kultur an die Perser weiterzugeben²⁷⁹). In der folgenden Zeit begegnen wir

275) NYBERG, *Die Religionen*, S. 369.

276) Darüber herrscht Einigkeit, vgl. KENT, *Old Persian*, New Haven 1950, S. 169 b. MEILLET-BENVENISTE, *Grammaire du vieux-perse*, Paris 1931, § 175 S. 103; § 265 S. 154. Die babylonische Fassung hat den Plural des Wortes mit *bitātemeš ša ilānimeš*, Gotteshäuser, Tempel, übersetzt. Nur besteht natürlich immer die Möglichkeit, *āyadana* auf nicht-iranische Kultstätten zu beziehen, vgl. z.B. BENVENISTE, *Les mages*, S. 21. Das Bild des geschichtlichen Prozesses wird dadurch nicht verändert.

277) Vgl. SARRE, *Die Kunst des alten Persien*, Berlin 1923, Taf. 33-34.

278) Vgl. HERZFELD, *Iran in the Ancient East*, S. 205.

279) Darüber Näheres in meiner Darstellung der Geschichte der iranischen Provinz Mesopotamien in *Handbuch der Orientalistik* hrsg. B. SPULER.

als einer Selbstverständlichkeit sowohl Feuertempeln als Götterbildern. Die altarisches Religion ist eine vorderorientalische geworden ²⁸⁰).

Dieser Prozess eines Kulturausgleiches auch auf dem religiösen Gebiete wiederholt sich ebenfalls in anderen Perioden und Gegenden. So haben die Skythen von Anfang an gewiss keine Götterbilder besessen (Herodotos IV 61), sondern als Symbol z.B. des Kriegergottes einen Säbel verwendet, Herodotos IV 61 ²⁸¹). Ebenso sind ja unter ihnen Heiligtümer und Altäre unbekannt. In der Folgezeit aber finden wir in der skythisch-sarmatischen Kunst Abbildungen der Götter in kultischen Szenen. Diese Darstellungen stehen also mit dem Kultus in Zusammenhang und müssen darum auf Kultbilder zurückgehen. Besonders oft werden die grosse Muttergöttin (= Anāhitā) ²⁸² und der reitende Dynastie- und Kriegergott abgebildet ²⁸³). Andere religiöse Darstellungen deuten auch feste Typen der Götterbilder an ²⁸⁴). Es dürfte wohl selbstverständlich sein, dass hier die mediterran-griechische Kultur einen entscheidenden Einfluss ausgeübt hat.

In parthischer Zeit wiederholt sich derselbe Vorgang. Das aus dem Osten Irans kommende, nomadische Reitervolk der Parther hat vielleicht schon in Ostiran durch griechischen und buddhistischen Einfluss Tempel und Kultbilder kennengelernt. Den entscheidenden Stoss, solche festen Kulteinrichtungen aufzunehmen, haben sie aber natürlich im Westen, zumal in Mesopotamien, bekommen.

13. *Mündliche und schriftliche Überlieferung.* Die Frage der Niederschrift der religiösen Überlieferung und des Aufkommens eines

280) Viele Anāhitäbilder auf Gemmen zeigen einen festen Typus, der auf Kultbilder zurückgehen muss, vgl. WIKANDER, *Feuerpriester*, ss. 60 ff., 92 f. Die Felsreliefs sassanidischer Zeit haben natürlich eine feste Tradition hinter sich. Das Münzmaterial z.B. aus der Persis ist sehr instruktiv für das Fortleben der altpersischen Kultsitten, wie oft hervorgehoben worden ist.

281) Wenn Herodotos IV 61 sagt: „Aber Götterbilder und Altäre und Tempel pflegen sie nur dem Ares zu errichten, aber ihm tun sie es,“ so ist diese Ausdrucksweise nicht genau, denn Herodotos selbst erzählt nur von einem „riesig-grossen Reisigstoss, auf den sie einen persischen Dolch von Eisen setzen“ (vgl. für das Fortleben dieser Tradition die ossetische Erzählung, die DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, s. 185 f. analysiert und mit Herodotos verglichen hat.)

282) Vgl. ROSTOVITZEFF, *Iranians & Greeks in South Russia*, Oxford 1922, die im Index unter „Anaitis“, angegebenen Stellen sowie die Abbildungen Pl. XXIII 1, 2, 4.

283) ROSTOVITZEFF, *a.A.*, ss. 11, 104 f. hat selbst in diesen Gestalten Anāhitā und Mithra wiedergefunden.

284) Vgl. ib. S. 137 f. und Pl. XXVII 4.

Kanons, der „Avesta“ genannt wird, d.h. mir. *apastāk*, während der Sassanidenzeit *aβastāy* gesprochen, ist in den letzten Jahren mehrmals diskutiert worden. Auf Grund des Materials in den persischen Märtyrerakten in syrischer Sprache wurde zuerst der radikale Schluss gezogen, dass Avesta erst nach dem Ende der Sassanidenzeit niedergeschrieben wurde²⁸⁵). Dieser Schluss war aber sicher voreilig. Jedoch der Umstand, dass während der Sassanidenzeit in den heftigen Polemiken gegen die Christen niemals auf Avesta als heiliges *Buch* verwiesen wird, bestätigt den Eindruck, dass Avesta als eine geschriebene Urkunde keine grosse Rolle gespielt hat. „Es war in nicht mehr als ein paar, höchstens drei, Abschriften vorhanden, die gewissermassen als Normalexemplare an den vornehmsten religiösen und politischen Zentren des Reiches niedergelegt waren. Bemerkenswert ist, dass unsere Awestahandschriften sicher allesamt von einem einzigen Urexemplar abstammen.“²⁸⁶)

Nach dieser Auffassung sind die verlorengegangenen Teile des Avestakanons einfach vergessen worden. Die nach dem Fall des Sassanidenreichs radikal veränderten Verhältnisse machten viele Teile des Kanons inaktuell. Die Priester, die den Text durch Auswendiglernen tradierten, verschwanden immer mehr. Noch Mas'ūdī weiss von einem Magier zu erzählen, der das ganze Avesta auswendig wusste²⁸⁷). Aber dann muss die Tradition ausgestorben sein. Offenbar war es der iranischen Staatsreligion nicht gelungen, sich zu einer Buchreligion zu entwickeln, wodurch man die in einer heiligen Schrift kodifizierte Gesamttradition hätte bewahren können²⁸⁷). Das Avesta wurde vielmehr vor allem durch mündliche Tradition überliefert²⁸⁸).

285) NAU, *RHR* 95/1927, ss. 149-199. Diese an sich sehr wertvolle Untersuchung wird dadurch beeinträchtigt, dass sich der Verf. durch seine völlige Unkenntnis der iranischen Sprachen zu einem übertriebenen Skeptizismus hat verleiten lassen, der hier und da sogar amüsant wirkt, vgl. S. 154 f. Es ist nicht wahr, dass man während der Sassanidenzeit nicht mehr Avestisch verstand, denn die Pahlaviübersetzungen zeugen von diesem Verständnis; was man nicht mehr verstand, waren die Gāthās.

286) NYBERG, *Die Religionen*, S. 13 f., wo er gegen die voreiligen Schlussfolgerungen NAUS opponiert. Vgl. aber auch die Beobachtungen von WIKANDER, *Feuerpriester*, S. 122, über die von den unsrigen abweichenden Avestahandschriften.

287) Vgl. NAU, *a.A.*, S. 166; NYBERG, *a.A.*, S. 14.

288) Vgl. NAU, *a.A.*, und NYBERG, *a.A.*, ss. 13 f., 424, 427. Eine Hauptstelle ist die neupersische Introduction zu der Pahlavischrift *Artāk Virāz Nāmak*, NAU, *a.A.*, S. 160.

In diesem Ergebnis scheint die neuere Forschung einig zu sein ²⁸⁹). Es wird hervorgehoben, dass einige Pahlavitexte von gewissen Personen versichern, dass sie *apastāk ut zand* auswendig gelernt hätten ²⁹⁰).

Es entsteht dann die Frage, was unter dem Ausdruck *apastāk ut zand* zu verstehen ist. Diese Frage wurde früher damit beantwortet, dass *apastāk* der avestische Gundtext sei, *zand* aber den damit verbundenen Kommentar bezeichne. Diese Erklärung ist jedoch und, wie es scheint, mit Recht beanstandet worden ²⁹¹). Die neue Hypothese sucht *apastāk* und *zand* als verschiedene Überlieferungen mit verschiedenen religiösen Tradentenkreisen in Verbindung zu bringen, und zwar so, dass *apastāk* die Bezeichnung der religiösen Traditionen der Priester in Fārs sei, während *zand* mit der Priesterschaft in Šīz, den Magiern, zu verbinden wäre ²⁹²). Von diesen zwei Traditionskomplexen sei *apastāk* die lebendige mündliche Überlieferung (von Istaṣr in Fārs), *zand* aber die schriftliche Fixierung der Šīz-Tradition in Ādhurbaijān ²⁹²).

In Šīz gab es also eine schriftliche iranische Überlieferung. Dann heisst das nächste Problem: wie alt ist diese Schrift und welchen Charakters? Es scheint uns, als ob die bisherigen Untersuchungen diesen kardinalen Problemen aus dem Wege gegangen seien.

Ein Umstand ist sogleich zu notieren. Der Terminus *zand* gehört dem parthischen Dialekt an ²⁹³). Schon darum gewinnen wir eine Anknüpfung an den parthischen Nordwesten Irans. Und noch mehr! Die Stadt Šīz in der Nähe des Urmia-See ist als ein heiliges Zentrum und Krönungsort der parthischen Könige bekannt ²⁹⁴). Dieses Kultzentrum ist ferner die Heimat der medischen Magier, die den Zer-

289) Vgl. BAILEY, *Zoroastrian Problems*, Oxford 1943, Kap. V und besonders S. 169 ff.; WIKANDER, *Feuerpriester*, Kap. V. Vgl. nunmehr auch MOLÉ, *AIPHOS* XII/1952, ss. 289-324.

290) Vgl. BAILEY, *a.A.*, S. 159 f.

291) WIKANDER, *a.A.*, ss. 139 ff.

292) WIKANDER, *a.A.*, ss. 140 ff.

293) Das Wort stammt aus avest. *zanti-*, *AirWb* 1660, was wiederum zum Stamm *zan-*, *AirWb* 1659 „kennen“ gehört. Dieser Stamm *zan-* kehrt aber im Parthischen als *zān-* wieder, vgl. GHILAIN, *Essai sur la langue parthe*, Louvain 1939, S. 84. Gegen diesen NW-stamm korrespondiert in der SW-Entwicklung *dān-*, während ein dem Terminus *zand* entsprechendes SW-Wort fehlt. Anstatt dessen ist *zand* als parthisches Lehnwort im mp. aufgenommen worden.

294) WIDENGREN, *Iranisch-semitischer Kulturkontakt*; RINGBOM, *Graltempel und Paradies*, Stockholm 1951, ss. 277 ff.

vanismus als Religion hatten ²⁹⁵). Der Zervanismus ist die Religion im Nordwesten des Partherreiches gewesen ²⁹⁶). Von diesem parthischen Nordwesten Irans stammte Mani ²⁹⁷), dessen reformierte Religion in ihren Grundanschauungen eben von dem Zervanismus ausgegangen ist ²⁹⁸).

Gegen diesen Hintergrund wird es besonders zwingend, sich über die Anschauung Manis von den schriftlichen Überlieferungen der iranischen Religion und ihres Stifters zu informieren. Denn was Mani in diesem Fall zu sagen hat, ist allem Anschein nach als die im parthischen Nordwesten herrschende Ansicht anzusehen.

Mani sagt nun in *Kephalaia*, S. 7: 27 ff., dass „[nicht hat] Zarades Bücher geschrieben, sondern seine Jünger, nach seinem Tode, erinnerten sich und schrieben [die Bücher], welche sie heute lesen.“ ²⁹⁹) Es waren also zur Zeit Manis gewisse Religionsurkunden in iranischer Sprache bekannt ³⁰⁰), die unter dem Namen Zarathustras kursierten. Damit stimmt nun überein — wie schon früher bemerkt wurde — dass ein manichäisches Dokument aus Turfan, MÜLLER, *HR* II, S. 94 (M 16) von einem zoroastrischen Buche, *zarduštayān niβēγ*, spricht. Weiter gibt Mani an, dass er die Schriften der früheren Gottesoffenbarer (unter denen sich ja auch Zarathustra befand) in seine eigenen Offenbarungsurkunden einverleibt hätte, *SBAW* 1933, S. 41 [42] = *Kephalaia* Kap. 154. Die Mithrasmysterien sind auch mit dem Nordwesten Irans ³⁰¹) und dem Zervanismus zu verknüpfen ³⁰²). Dann ist es gewiss von grosser Bedeutung, dass die Mithrapriester in dem Mithraeum zu Dura, wo sie als Magier abgebildet sind, eben ein Buch in der linken Hand halten, genau so wie Mani in den *Acta Archelai* Kap. 14 geschildert wird ³⁰³). Mani, mit dem parthischen Zervanismus im Nordwesten Irans verbunden, trat also wie ein Mithrasmagier auf,

295) WIDENGREN, Kap. 7; NYBERG, *Die Religionen*, ss. 402, 423 ff.

296) Vgl. unten Teil II, 4.

297) Vgl. PUECH, *Le manichéisme*, Paris 1949, S. 36 mit den Anmerkungen S. 118 f.

298) Vgl. unten Teil II, 6.

299) Vgl. BIDEZ & CUMONT, *Les mages hellénisés*, Paris 1938, II, S. 95 mit der Diskussion S. 96 Anm. 1 über die Bedeutung dieser Angabe.

300) CUMONT, *Rivista di Filologia* LXI/1933, S. 154 Anm. zieht die Schlussfolgerung, dass die Magier zu Manis Zeit heilige Urkunden besaßen.

301) Vgl. oben S. 67.

302) Vgl. unten S. 76 und Teil II, 6.

303) Vgl. unten Teil II, 6.

und eben mit dem heiligen Buch versehen³⁰⁴), dessen Bedeutung als Offenbarungsschrift schon in seinem Vaterland deutlich hervortrat.

Die klassischen Angaben stimmen nun im Ganzen mit den iranischen Daten überein. Nach ihnen hat Zarathustra heilige Schriften hinterlassen, sogar von ganz phantastischem Umfang³⁰⁵). Diese Notizen bringen uns zu einer etwas früheren Epoche zurück. Eine berühmte Schilderung Pausanias führt uns in die Zeit um 150 n. Chr. zurück. Dort heisst er nämlich, dass bei dem Gottesdienst in Hierokaisarea und Hypaipa in Kleinasien der Magier bei der Rezitation beim Feuertempel ein Buch benutzt, Pausanias, Græc. descr. V 27: 6. Bei den Magiern in Kleinasien, die als Feuerpriester amtierten³⁰⁶), war also eine heilige Schrift als Ritualurkunde verwendet worden. Keine Interpretationskunst kann diese klare Tatsache wegdeuten: die iranischen Magier in Kleinasien haben eine schriftlich fixierte religiöse Tradition besessen, das heilige Buch hat bei ihnen eine grosse Rolle gespielt. Die von uns hier angeführten übrigen Daten lassen verstehen, dass diese in Kleinasien und im Nordwesten Irans verbreitete Volksreligion, die wir mit dem etwas Proteusartigen Zervanismus, so wie er uns auch in Anāhitā-Verehrung und Mithra-Kult entgegentritt, identifizieren können, eine unter dem Namen Zarathustra im Umlauf gewesene heilige Literatur besessen hat. Dass diese Tradition wohl recht wenig mit dem Religionstifter selbst gemeinsam hatte, ist für jeden Kenner dieses Religionstypus einfach selbstverständlich. Ihren mutmasslichen Inhalt näher zu bestimmen bleibt eine reizvolle, aber schwierige Aufgabe der künftigen Forschung. Solche Elemente der zoroastrischen Literatur, die ohne weiteres als „zervanitisch“ zu bezeichnen sind, dürften hierhin zu führen sein. Auch scheinen solche apokalyptischen Texte als für diese Bewegung charakteristisch zu gelten, die wir als den sog. „Orakeln des Hystaspes“ angehörig zurechnen können, denn diese hat man ja in parthischer Zeit ins Griechische übersetzt³⁰⁷), was wohl doch eine schriftlich fixierte, iranische Originalgestalt voraussetzt. Auch was die sog. Weisheitstexte anbelangt

304) BIDEZ & CUMONT, *a.A.*, I, S. 39 mit Anm. 2.

305) Plinius, *Naturalis Historia* XXX 2, 4 = BIDEZ & CUMONT, *a.A.*, S. 9 f. Eine lebhaft diskutierte Stelle bei ALFARIC, *RHLR* VII/1921, ss. 1 ff., und CUMONT, *a.A.*, VIII/1922, ss. 1-22.

306) Diesen Feuerpriestern gewidmet ist das Buch von WIKANDER, *Feuerpriester*, welches hier ja mehrfach zitiert wurde.

307) Vgl. WINDISCH, *Die Orakel des Hystaspes*, Amsterdam 1929, S. 70, 96.

scheint es möglich, eine parthisch abgefasste, zervanitische Urgestalt zu postulieren ³⁰⁸).

In Šiz hat also die religiöse Literatur, die wir später als *zand* kennen, vermutlich eine Reihe verschiedener Texte umfasst, die also z.T. mit den mündlichen Überlieferungen, *apastāk*, von Istaṣr (?) vereint wurde, z.T. aber nicht in dem heutigen Avesta, sondern nur in der Pahlaviliteratur, besonders in *Zātspram*, fortleben, z. T. endlich wohl für immer verlorengegangen ist. Ob es aber gelingen wird, ein festes Datum für die schriftliche Fixierung dessen, was wir Avesta nennen, zu gewinnen, bleibt recht fraglich und ist jedenfalls nicht ohne schriftgeschichtliche Untersuchungen einer Lösung näherzubringen ³⁰⁹). In der religiös-nationalen Überlieferung hat man verschiedene Traditionskomplexe mit dazugehörigen Tradentenkreisen feststellen wollen. Es wurde zuerst der Versuch gemacht, eine religiöse oder priestliche und eine nationale oder feudale Überlieferung herauszuarbeiten, wobei die neupersisch-arabische Literatur der islamischen Zeit als Träger der national-feudalen Überlieferung bestimmt wurde. Aber der Traditionskomplex ist allem Anschein nach noch ungeheuer mehr verwickelt, als es diese erste grobe Analyse ahnen lässt ³¹⁰).

Als allgemeine Reflexion ist hinzuzufügen, dass die iranische Religion deutlich den Prozess demonstriert, wodurch eine indogermanische, auf mündliche Überlieferung sich stützende Religion allmählich in die vorderasiatisch-mediterrane Schreib- und Buchkultur hineinwächst und nach und nach, aber sehr zögernd, in eine schriftliche Überlieferung übergeht ³¹¹).

308) Vgl. WIDENGREN, *Semitisch-iranischer Kulturkontakt*, Kap. 5. Auch die zervanitische apokalyptische Literatur, vgl. oben S. 45, ist wahrscheinlich zu dieser Šiz-Literatur zu rechnen; desgleichen Weissagen über die Geburt des inkarnierten Mithra, so wie er in den Chronik von Zūqnīn vorliegt.

309) Hier ist von den Untersuchungen BAILEYS in *Zoroastrian Problems*, Kap. V-VI auszugehen. Vgl. auch MORGENSTIERNE, *NTS* 12/1943, ss. 30-82.

310) Vgl. vorläufig HARTMAN, *a.A.*, S. 109 f.

311) Vgl. WIDENGREN, *Religionens värld*, Kap. 14, besonders ss. 491-94, wo S. 493 der wichtigen Rolle WIKANDERS für die Aufhellung der betreffenden Probleme gedacht ist. Vgl. auch den Unterschied zwischen Herodotos I 136: die (persischen) Jungen lernen zu reiten, mit dem Bogen zu schiessen, und die Wahrheit zu sprechen, mit den Annalen Assurbanipals V R I 30 ff. Assurbanipal lernt zu reiten (und den Wagen zu lenken), mit dem Bogen zu schiessen, und „die Weisheit Nebos und die ganze Tafelschreibkunst, so wie alle Meister, soviele die existieren, sie sich zugeeignet hatten“, *nīm ai iḥu Nabū kullat duṣṣar-rūti ša gimir ummāni malā bašū iḥzišumu*. Hier tritt der Unterschied zwischen

14. *Die religiöse Terminologie.* Wie wir eben gesehen haben, ist die spätere zoroastrische Überlieferung dadurch zustande gekommen, dass die zervanitische, schriftlich-fixierte Tradition aus Šīz mit der mündlichen „zoroastrischen“ Tradition (aus Istaṣr?) vereint wurde. Aus einem solchen Prozess der Zusammenschmelzung musste eine gemischte religiöse Sprache entstehen. Dass tatsächlich die mir. Sprache der zoroastrischen Literatur, das sog. Buchpahlavi, auf dem mp. Dialekt aufgebaut auch eine grosse Anzahl parthische Lehnwörter enthält, die aus dem Nordwesten stammen, war schon längst bekannt³¹²), ohne dass man sich bisher um eine Sammlung und Analyse der wichtigsten NW-Wörter auf dem religiösen Gebiet bemühte. Und doch liegt es auf der Hand, dass wir durch ein solches Verfahren einen wertvollen Einblick einerseits in die zu rekonstruierende, religiöse Sprache der Parther mit ihrem Kultzentrum Šīz, andererseits in den synkretistischen Prozess gewinnen können. Es wurde bereits warauf hingewiesen, dass z.B. das Kernwort *zand* dem NW-Dialekt angehört³¹³). Dann ist dieses der Fall auch mit *zandīk*, das in der Bedeutung „Ketzer“ sich später einer weiten Verbreitung erfreuen konnte³¹⁴).

Diese parthische Herkunft bestimmter Termini der religiösen Sprache ist auch für die Beurteilung des iranischen Einflusses in der alten armenischen Religion im Manichäismus und Mandäismus von Wichtigkeit. Man hat nämlich feststellen können, dass eine ganze Reihe charakteristischer iranischer Lehnwörter im Armenischen eben einer nicht-zoroastrischen Schicht der mir. Sprache angehören³¹⁵). Darunter befinden sich einige für den Feuerkultus so wichtige Termini *hrat* und *krak*, Feuer³¹⁶), *atrušan*³¹⁷), Feuerheiligtum, und *krakapašt*,

der vorderorientalischen Schreibkultur und der iranischen, echt indo-germanischen Kultur, besonders hübsch zu Tage.

312) Vgl. NYBERG, *Hilfsbuch des Pehlevi*, Glossar, Uppsala 1931, wo der etymologische Teil unter den Wörtern oft — aber unvollständig und ohne Konsequenz — in den betreffenden Fällen die parthische Herkunft angibt.

313) Vgl. oben S. 74.

314) Vgl. darüber SCHAEDEER, *Iranische Beiträge* I, Halle 1930, ss. 274-91, wo aber die ältere verfehlte Auffassung vertreten ist von *zand*, und wir von dem NW-Ursprung des Wortes nichts vernehmen.

315) WIKANDER, *Feuerpriester*, passim.

316) WIKANDER, *a.A.*, ss. 16, 101.

317) WIKANDER, *a.A.*, S. 98.

Feuerverehrer ³¹⁸). Für die armenische Mithraverehrung bedeutsam ist der Terminus *mehean*, Tempel, eig. Mithrasheiligtum ³¹⁹). Ebenso typisch für die Totenfeiern ist das Wort *šivank* ³²⁰).

Ebenso ist eine Reihe von Wörtern den manichäischen Schriften und der nicht-zoroastrischen religiösen Sprache gemeinsam. Hier nennen wir z.B. *ādur*, Feuer, und *pusag*, Diadem ³²¹).

Sehr ergiebig gestaltet sich eine Analyse der iranischen Lehnwörter im Mandäischen, denn dadurch werden wir *de facto* auf ein bestimmtes Milieu verwiesen, aus dem die parthischen Lehnwörter stammen. Es ist eigentlich keine Überraschung, dass dieses Milieu sich als identisch mit dem medischen Nordwesten Irans identisch zeigt, wo ein alles andere als zoroastrischer Kultus dominierte. Als Beispiele können wir auf eine Anzahl kultischer Termini hinweisen, die in der mandäischen Sprache eine teilweise veränderte Bedeutung erhalten haben ³²²).

Aber auch für die ältere Periode ist die religiöse Terminologie auf ihre Herkunft zu untersuchen. „Die kultischen Gegensätze im arischen Wortschatz“ ist ein suggestives Kapitel in einer neueren, wichtigen Arbeit betitelt ³²³). Die Zusammenhänge, die hier vorliegen, haben wir hier schon flüchtig gestreift. Um nur einige Beispiele zu wählen, die bisher nicht behandelt wurden: das Verhältnis zwischen avest. *driyu*, mir. *driyōš* und np. *darwēš*, ebenso wie mir. *ōstāt* (manich. *avistād*) und np. *ustād*, und ihren soziologisch-religiösen Hintergrund ³²⁴).

Wir brechen schon hier ab, denn eine vollständigere Exemplifikation würde uns auf das rein philologische Gebiet noch weiter locken. Es dürfte wohl genügend gesagt worden sein, um zu zeigen, welche bedeutungsvollen Aufgaben hier der künftigen Forschung, zumal der religionsgeschichtlich interessierten Philologie, noch harren. Es gilt

318) WIKANDER, *a.A.*, S. 9 sagt nichts über die Etymologie des Wortes, das aber wahrscheinlich aus **krakaparišt* stammt, vgl. *mogpašt* < **mōγparišt*.

319) Die Literatur bei HARTMAN, *Gayōmart*, S. 61 Anm. 1: *mehean* < *mihriyān*.

320) WIKANDER, *a.A.*, S. 100. Vgl. oben S. 58. Ebenso gehört der andere verpönte Terminus für Totenklage, *mōdak*, der parthischen Sprache an.

321) WIKANDER, *a.A.*, ss. 104, 117, 119.

322) Vgl. WIDENGREN, *Semitisch-iranischer Kulturkontakt*, Beigabe I.

323) WIKANDER, *Der arische Männerbund*, Kap. III.

324) Vgl. für die Problemstellung vorläufig WIDENGREN, *Religionens värld*, S. 451 f., verglichen mit WIKANDER, *a.A.*, ss. 50 f., 53-55.

die schon gewonnenen Resultate zusammenzufassen und entschlossen auf dem eingeschlagenen Wege weiterzuschreiten.

15. *Das sakrale Königtum.* Verschiedene der von uns schon behandelten Probleme konvergieren im sakralen Königtum des alten Iran und wir hatten bereits hier und da Gelegenheit, dieses Thema zu streifen. Das Problem des sakralen Königtums hat man bisher in der Forschung vernachlässigt. Seit einigen Jahren habe ich hierüber eine Monographie vorbereitet, die ich bald zu publizieren hoffe. Im folgenden wird eine gedrängte Inhaltsangabe dieses Werkes gegeben ³²⁵).

Zuerst sind Inthronisations- und Krönungszeremonien zu behandeln. Hier wird dem Bericht bei Plutarchos, Artaxerxes 3 ebenso wie allen bildlichen Darstellungen der königlichen Investiturszenen, aber auch dem ganzen Krönungszeremonial besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Die Sitte, einen besonderen Thronnamen zu tragen, wird untersucht. Die Tracht des Königs wird geschildert in allen Einzelheiten. Hier wird besonders der Tatsache gedacht, dass die Tracht des Herrschers zwar die rote Farbe, d.h. die Farbe des Kriegerstandes, besitzt, dass er aber bei sakralen Verrichtungen über das rote Kleid ein weisses, das priesterliche, Kleid anzog. Eine späte Notiz bei Birūnī besagt weiter, dass er an einem bestimmten Tag des Jahres auch das Kleid des Bauernstandes zu tragen pflegte. Hiermit stimmt Yt. 13: 88 überein, wo Zarathustra, der natürlich hier die Königsideologie übernommen hat, als der erste Priester, der erste Krieger und als der erste Bauer gefeiert wird ³²⁶).

325) Ich war schon in meiner Arbeit *Hochgottglaube im alten Iran* auf einige mit dem Königtum zusammenhängende Probleme zu sprechen gekommen. Einzelne Daten finden sich auch in *Religionens värld*. Die Drucklegung meiner Monographie *La royauté de l'Iran antique* hat sich wegen der Schwierigkeit, einen Verleger zu finden, verschoben. Aber auch die Notwendigkeit, die politische Machtstellung des Grosskönigs näher zu analysieren, führte zu zeitraubenden Untersuchungen über die Struktur der iranischen Gesellschaft in vorislamischer Zeit, besonders aber über den Feudalismus und die Position des Königs den Vasallen gegenüber sowie über Ursprung und Anfänge des iranischen Feudalismus gegen den indogermanischen Hintergrund. Aus praktischen Gründen wurde es notwendig, diese Untersuchungen separat zu publizieren. Es wurde auf diese Untersuchungen oben S. 67 verwiesen. Eine andere, kürzere Detailarbeit wird in *Orientalia Suecana* 1954 veröffentlicht unter dem Titel: *Recherches sur le féodalisme de l'Iran antique. Les conditions de vasselage pendant l'époque parthe et sassanide*.

326) Vgl. nunmehr BARR, *Festschrift Hammerich*, S. 36.

Aber der Herrscher trug auch eine sterngeschmückte Tracht, also den kosmischen Sternenmantel, ebenso wie sein Schutzherr Mithra.

Unter den übrigen Regalien finden wir den Thron, die Krone und das Diadem, das Szepter, die Keule, das Barsombündel, die in der Hand getragene Blume, den Gürtel mit dem Schwert, die Schuhe und den Becher mit seinem Inhalt des Weisheitstrankes. Dazu kommt das Parasoll, das über dem Herrscher getragen wird. Von anderer Seite ist schon die theriomorphe Kopfbedeckung untersucht worden³²⁷).

Ferner wird der Rolle des Königs als des kultischen Drachentöters am Jahresfest gedacht, worüber wir schon ganz allgemein gesprochen haben³²⁸).

Ein schwieriges Problem bietet die Auffassung des Herrschers als einer göttlichen Person. Hier sind indessen die Daten der parthischen und sassanidischen Perioden von denen der älteren nicht isoliert zu betrachten, wie es oft geschehen ist. Dieses Problem ist auch in Zusammenhang mit anderen Aspekten des sakralen Königtums zu betrachten. Der iranische König ist vor allem ein Sonnenkönig, kann aber auch als Bruder der Sonne und des Mondes betrachtet werden. Auch die Mondsymbolik spielt eine grosse Rolle. Der Herrscher vertritt aber zugleich in seiner Person den Zervān, den Gott des Weltalls, er ist der verkörperte Aion, er ist mit den „Allen-Göttern“ vereinigt.

Der göttliche Charakter des Grosskönigs tritt uns auch in den seine Person umgebenden Legenden entgegen. Die Geburtslegende des iranischen Königs hat im Westen eine grosse Bedeutung gehabt. Die Geburt des Königs ist in Wahrheit die Geburt des göttlichen Erlösers. Zu politischen Zwecken ist diese Geburtslegende von Mithradates Eupator benutzt worden, aber auch die rein religiöse Rolle dieser Legende war sehr gross, denn der Herrscher war der inkarnierte Mithras, der erdgeborene Erlöser, dessen Geburt in der Berghöhle von den Magiern in jedem Jahr erwartet wurde. Die Einwirkung dieser Geburtslegende auf die christliche liegt auf der Hand³²⁹). Die „Orakel des Hystaspes“ haben diese Erlöserideologie im Westen bekannt gemacht. Aus dem Osten Irans stammt wahrscheinlich die grosse Zarathustralegende Dēnkart VII, deren avestische Wurzeln offen zu Tage liegen. Durch Vergleich mit der westlichen Königslegende auf der

327) ALFÖLDI, *Jahrb. d. Schweiz. Gesellsch. f. Urgesch.* 40/1949-50, ss. 24 ff.

328) Vgl. oben S. 49 f., 53.

329) WIDENGREN, *Semitisch-iranischer Kulturkontakt*, Kap. 8.

einen Seite, und der Buddhalegende auf der anderen Seite kann man zeigen, wie die Zarathustragestalt auch in diesem Falle von den treuen Anhängern mit den Zügen des Erlöserkönigs begabt ist. Die Wichtigkeit dieser Königslegende erhellt aus dem, was von dem im Jahre 936 n. Chr. gestorbenen iranischen Kondottiere Mardāwēj erzählt wird.

Die Königslegende steht mit der allgemeinen Königsideologie in engstem Zusammenhang. Der König ist der Kosmosherrscher. Wie er in der Gesellschaft die drei Stände vertritt, so im Universum die drei Welten. Immer wieder wird er als König der ganzen Erde, ja des Weltalls, gefeiert. Als solcher ist er der Vertreter von Recht und Gerechtigkeit der Schirmherr aller armen und bedrückten Menschen. Während seiner Regierung hat die Welt Ruhe und Wohlstand — und dieses eigentlich nur dadurch, dass er existiert. Er, als König des Zeitalters, befreit die Erde von aller Furcht. Mit seinem Regierungsantritt hält das goldene Zeitalter seinen Einzug. Die goldenen Tage Yimas kommen wieder.

Ein Teilproblem ist das Verhalten des Königs dem Krieg gegenüber. Als Vertreter der Souveränität beteiligt er sich nicht persönlich an der Schlacht. Dagegen kann er seine Befehle erteilen. Umgekehrt kann man nicht daran denken, seine göttliche Person zu töten. Als König ist er unverletzbar. Aber der König ist ja auch der heroische Drachentöter, der mit der Keule den Anhang Aži Dahāks bekämpft, so wie dieser sich in den äussern, politischen Feinden Irans verkörpert. Die Geschichte der Könige Irans ist ein Kampf zwischen diesen zwei Ideologien ³³⁰).

Über den König als Priester war bereits oben etwas ausgeführt ³³¹). Wichtig ist, dass der Herrscher als eingeweihter Magier erscheint. Oft tritt er nicht nur als Opferpriester, sondern auch und vor allem als Feuerpriester auf. Bedeutsam sind seine Gründungen der Feuerempel. Bei seinem Regierungsantritt wird sein persönliches Feuer angezündet, das bei seinem Tode ausgelöscht wird.

Die äussere Stellung des Grosskönigs entspricht seiner göttlichen Abstammung divinem Charakter. Hofzeremoniell und Hofsitzen,

330) Diese Ideologien kann man auch mit DUMÉZIL mit denen der friedlichen Sonnenkönige und der kriegerischen Mondkönige identifizieren, vgl. *Mitra-Varuna*, ss. 103-112 und oben S. 46 Anm. 148.

331) Vgl. oben S. 60 f., 71.

darunter die Proskynese, sind nur die symbolischen Ausdrücke der Haltung seitens der Untertanen ihrem göttlichen Souverän gegenüber. In dem diesen Fragen gewidmeten Kapitel werden auch solche Fragen wie Palast, Residenzstätte und Harem behandelt.

Für das letzte Kapitel, welches das Königsbegräbnis behandelt, wurde oben wenigstens das Wichtigste angeführt³³²), und der nicht-zoroastrische Charakter dieser Riten unterstrichen.

In dieser kurzen Inhaltsangabe war es natürlich nur möglich, einige Hauptlinien zu ziehen. Übrigens ist zu sagen, dass das gewaltige Thema wohl doch die Kräfte eines einzelnen Forschers übersteigt. Jedenfalls entdeckt man immer neue Aspekte der damit verknüpften Probleme.

Zuletzt nur zwei negative Feststellungen. Es mangelt uns an Darstellungen der Ethik der iranischen Religiosität und auch an einer Monographie des Gebetslebens der iranischen Völker. Eigentlich ist dadurch die Innenseite der iranischen Religion der abendländischen Forschung eine *terra incognita* geblieben. Der einzige Versuch in dieser Richtung wurde 1884 publiziert!

Die von einer älteren Forschung gewonnenen Resultate über die auf arische Urverwandtschaft beruhenden Übereinstimmungen zwischen iranischer und indischer Religion sind von der neuesten Forschung wieder ans Licht gebracht und um verschiedene, neu hinzukommende Beobachtungen vermehrt worden. Auf diesem „indo-iranischen“ Weg ist methodisch gesehen entschlossen weiterzugehen, denn auf diese Weise kann man sich noch viele bedeutsame Enthüllungen, vor allem phänomenologischer Natur, über die älteren Schichten iranischer Religion versprechen. Diese „vedische“ Methode schliesst aber absolut nicht die andere aus, die aus der einheimischen Tradition schöpfen will, vor allem aus den zoroastrischen Pahlavi- und neupersischen Rivāyattraditionen, aber auch aus Inschriften, aus den Epen sowie aus der manichäischen Literatur. Im Gegenteil! Denn erst dadurch, dass man aus dieser, literarisch gesehen, späteren, traditionsgeschichtlich aber oft sehr alten Überlieferung schöpft, bekommt man das für einen fruchtbaren Vergleich mit dem altindischen Material unbedingt notwendige Vergleichsmaterial auf iranischem Boden.

(Wird fortgesetzt.)

332) Vgl. oben ss. 56 ff.

SHORTER NOTES

ODO CASEL

When a volume was planned in honor of Dom ODO CASEL¹⁾, I, having no technical contribution to offer, set down in an Open Letter to him some reflections on the general significance of his work²⁾. More than five years have elapsed since his death, but I venture to print here the substance of the Letter.

Dear Dom Casel,

On this occasion we think with warm gratitude of all that you have done to enlarge our knowledge and understanding of religious history. The individuality and depth of your contribution are already manifest in the two earliest writings of yours which are known to me, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* and *Actio in liturgischer Verwendung* (*Jb. f. Lit.* 1/1921, 34 ff.). In these works you do full justice to the esoteric and the exoteric alike. There are *arcana*, whether of Eleusis or philosophy or mystical theology, and there is *ritus servandus*, which may be performed without overtones, just as there is the religion of the once-born and the religion of the twice-born.

Hellenistic Judaism and early Christianity could alike appreciate the value of ancient philosophy in general. It reinforced theism and attacked vice and superstition; it was the conscience of the Graeco-Roman world. Judaism and Christianity alike condemned pagan worship as idolatry or demonic travesty, and this was historically inevitable: yet Acts 17.23 represented Paul as saying to the Athenians "Now it is what you do not know but do worship that I announce to you"³⁾. So you have in effect shown that worship, as well as reflection and mysticism, can be thought to have afforded a *praeparatio evangelica*.

1) Since published as *Vom christlichen Mysterion*, Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von ODO CASEL, herausgegeben von Dr. ANTON MAYER, Dr. JOHANNES QUASTEN, Dr. BURKHARD NEUNHEUSER OSB, 1951; cf. CHR. MOHRMANN'S review in *Vigiliae Christianae*, 6/1952, 62 ff.

2) It is eminently instructive even when there seems to be reason to reject the conclusions; cf. *Mnemosyne*, IV Ser., 5/1952, 209 n. 4.

3) So rendered by Lake and Cadbury.

It involved the humility in which R. R. Marett found 'the differentia of religion'. May we not define religion as man's refusal either to accept helplessness or to think that help comes from man alone? ⁴⁾).

Both Greeks and Romans had religion in this sense. While I have no sympathy with those who speak of the ancient gods as though they were real persons and who imagine a 'world of Hermes' and the like, I dissent equally from those who regard the Homeric poems as irreligious and those who think of the Augustan restoration as a hollow sham ⁵⁾. There was in fact before Augustus an increase of interest in the afterlife and in supernaturalism and this trend in paganism was intensified in the succeeding centuries. The rise in religiosity may be seen on the one hand in Epictetus I 16.20 and on the other in the words of the priest to Lucius in Apul. Met. XI 15 *nam cum coeperis deae servire, tunc magis senties fructum tuae libertatis*. For all such development you have shown sympathetic understanding.

You have taught us very much by your writings and by the superb *bibliographies raisonnées* published in *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* ⁶⁾, with their breadth and depth and patient generosity. You and your fellow-workers have revealed the abundance of links between liturgy and the life of Greece and Rome and the whole Near East, between liturgy and kingship, between liturgy on the one hand and art and music on the other. In spite of the historical genius of Edmund Bishop, in spite of many other brilliant specialists in the field, in spite of Usener's insights, there has been a tendency to regard the study of liturgy as a thing by itself. There is no excuse for this after what you and your associates have done.

Harvard University.

ARTHUR DARBY NOCK

4) Note also NILSSON's definition (most recently in *Review of Religion*, 17/1952, 7) of the ground of religion as "man's protest against the meaninglessness of life and the world", which can be illustrated by Matthew 10.29.

5) Cf. *Harvard Theological Review*, 45/1952, 195 f.

6) This has now a welcome successor in *Archiv für Liturgiewissenschaft*, 1/1950, edited by H. Emonds; cf. *ib.* 2/1952, 115 ff., a posthumous study by Casel of the 'Church Order' of Hippolytus, and 110 f., the remarks by Emonds on Casel's discussions of the meaning of certain keywords.

BULLETIN

THE INTERNATIONAL ASSOCIATION FOR THE STUDY OF HISTORY OF RELIGIONS (I.A.S.H.R.)

History.

The I.A.S.H.R. has been founded at the 7th Congress for the History of Religions, which took place September 4th-9th 1950 at Amsterdam. From the number of this congress can be seen that organizing congresses has been a tradition among the students of the History of Religions and that already for more than half a century. Previous congresses took place at Paris (1900), Basel (1904), Oxford (1908), Leiden (1912), Lund (1929), Brussels (1935). Up to September 1950 the organisation was a rather loose one. The members of each congress used to nominate an organizing committee, which was charged to prepare the next one. Of the organizing committee appointed at the congress in Brussels in 1935 only a few members were alive after the second world war. They readily agreed to the proposal made by the Dutch society of the students of the History of Religions to plan a congress for 1950 in Amsterdam. They also consented to the idea of enlarging the remnant of the Brussels-committee to a committee of 35 members, which would be responsible for the congress and for the future organisation, whilst the Dutch society merely acted as an organizing agency. This committee prepared a draft of the statutes for the present organisation during the Amsterdam congress. In the business meeting of this congress it was decided to create a permanent organisation; the proposed statutes were adopted; officers were elected. This means that from this moment the committee of 35, which had rendered its service, has disappeared. The general management of the I.A.S.H.R. was laid in the hands of the International Committee (Statutes, art. 5). The Executive Board was empowered to take in between two congresses all measures required for the benefit of the I.A.S.H.R.

Present Organisation.

The structure of the present organisation can best be deduced from the statutes. To this should be added, that the I.A.S.H.R. in January 1951 has been accepted as a member of the Unesco-committee called "The International Council for Philosophy and Humanistic Studies" (C.I.P.S.H.), having a representative in its Standing Committee. One of the requirements of this affiliation is that the I.A.S.H.R. should be composed of national groups. Thus article 4 of the Statutes declares

that the I.A.S.H.R. consists of national or non-national groups and of individual members. The national groups existing in the countries mentioned in art. 5 are partly well organised, partly still in the process of formation. New groups in other countries will be heartily welcomed. As the first non-national group the International Organisation of Old Testament Scholars has been admitted in November 1951. It has already been remarked that virtually the International Committee has the general management of the affairs. Art. 5 of the Statutes sets forth how this body is composed. It is desirable that the national groups in the different countries already existing now appoint two members for their country as art. 5 prescribes, so that they can be consulted in case of emergency. The International Committee will meet in the course of the next congress. In the meantime the Executive Board is handling the affairs. Since the sudden death of the much lamented first president Professor G. van der Leeuw, this Executive Board was composed in the following way:

- Professor R. Pettazzoni, Rome, president.
- Professor G. Widengren, Uppsala, vice-president.
- Professor H. Ch. Puech, Paris, vice-president.
- Dr W. A. Rijk, Amsterdam, honorary treasurer.
- Professor C. J. Bleeker, Amsterdam, general secretary.
- Professor A. Alföldi, Basel, associate.
- Professor H. Frick, Marburg-Lahn, associate. — Professor Frick died on December 31st 1952. Professor F. Heiler, Marburg, has taken his place.
- Professor E. O. James, London, associate.
- Professor A. D. Nock, Cambridge, Mass., associate.

Statutes.

ART. 1: The International Association for the Study of History of Religions (I.A.S.H.R.), founded at the 7th international congress for the study of history of religions September 1950, is a world organisation whose aim is to promote the study of history of religions through the international collaboration of all those whose scientific interests lie in this field.

ART. 2: The I.A.S.H.R. strives to attain this object by the following means:

- 1) organising international congresses,
- 2) publishing the acts of these congresses,
- 3) encouraging the national organisation of groups of students of the history of religions,
- 4) stimulating the publication of works of general interest for the study of history of religions, e.g. an international journal, bibliographical bulletins etc.,
- 5) general promotion of the study of the history of religions.

ART. 3: The headquarters of this international organisation shall be determined by the international committee, mentioned in art. 5.

ART. 4: The I.A.S.H.R. consists of

- a. groups either national or non-national, which send their delegates to the international committee,
- b. individual members.

ART. 5: The international committee has the general management of the I.A.S.H.R. It is composed of

- a. two members for each of the following countries, to be selected by the groups existing in these countries: Belgium, Great-Britain, France, Germany, Holland, Italy, Japan, Sweden, U.S.A.,
- b. four members, representing in rotation either non-national organisations or other countries, which will be allocated by the executive board,
- c. In addition the executive board is empowered to add not more than three representatives at large.

This committee meets during each congress and in addition at the call of the executive board.

It submits proposals and originates plans for furthering the activities of the I.A.S.H.R.

At each congress the committee gives a report of its activities to the congress at the business-meeting of the Association.

The congress is invited to discuss this report and the committee is obliged to submit its report and a summary of the discussions to the membership of the Association for ratification.

ART. 6: The executive of the I.A.S.H.R. is formed by a board consisting of a president, two vice-presidents, four associates, a general secretary and a treasurer. This board is chosen by the international committee and composed in such a manner that all groups in turn are represented therein. The board prepares all proposals, which are submitted to the international committee. A meeting is held in the course of every congress and further so often as proves necessary and feasible.

The board can empower the president, the two vice-presidents, the secretary and the treasurer to deal with matters of urgency. An account of the management of affairs by the board is annually submitted to the approval of the international committee.

ART. 7: The funds of the I.A.S.H.R. consists of:

- a. the annual contributions of the members both groups and individuals, the amount of which is to be determined by the executive board,
- b. subsidies, gifts and other income.

ART. 8: Cases not provided for these statutes are decided by the international committee.

ART. 9: Alterations in the statutes are possible only by the vote of at least two thirds of the members of the international committee present and voting.

Finances.

Article 7 records that the funds of the I.A.S.H.R. consist of:

a) the annual contributions of the members, both groups and the individuals, the amount of which is to be determined by the Executive Board;

b) subsidies, gifts and other income. The Executive Board fixed the contribution of the individual members at 5 dollars a year. But it did not determine the contribution of the groups, as their financial position is so different. Some groups have been lucky enough to obtain from their government a substantial subsidy for the I.A.S.H.R. Other groups pay a modest contribution out of the funds of their society, which is formed by the fees of its members. However all groups are expected to pledge by and by a regular contribution, because this is part of their responsibility and also the indispensable condition for the running of an organisation like the I.A.S.H.R.

All contributions, subsidies, gifts etc. can be paid to the account of the „Kas-Associatie”, Spuistr. 172, Amsterdam, in the name of Dr. W. A. Rijk, honorary treasurer, and with a note explaining the nature of the transmission.

Contacts with Unesco.

We desire to call attention to the close association of the I.A.S.H.R. with Unesco. This has been accomplished through the International Council for Philosophy and Humanistic Studies (C.I.P.S.H.) to which the I.A.S.H.R. has been affiliated since its foundation. In consequence the I.A.S.H.R. up to now has had a representative on the Standing Committee of the C.I.P.S.H., namely the general secretary, who thereby has been able to participate in the extensive and inspiring work of this body and to bring forward and defend all demands for subsidies. In this way the I.A.S.H.R. has obtained a subsidy for a bibliography for 1953 and 1954, which very likely will be continued for '55 and '56. There is also good hope that a subsidy for the next congress in Rome in 1955 will be allotted to the I.A.S.H.R. The Standing Committee of the C.I.P.S.H. is at the moment in process of reorganisation about which a report will be made later. The next general assembly of the C.I.P.S.H. will take place in the autumn of 1955.

National Groups.

The following national groups are members of the I.A.S.H.R.:
Belgium: “Théonoé”, Société d'Études Mythologiques, Bruxelles, 136 Avenue des Cerisiers.

France: Société E. Renan, 9 rue du Val-de-Grâce, Paris Vème.

Germany: Deutscher Zweig der Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, Marbacherweg 18, Marburg/Lahn.

Holland: Genootschap van Godsdiensthistorici, Churchill-laan 290 I, Amsterdam.

Italy: Società di Storia delle Religioni, Scuola di Storia delle Religioni, Facoltà di Lettere, Università di Roma, Città Universitaria.

Japan: The Japanese Association for Science of Religion, Department of Science of Religion, the University of Tokyo, Tokyo.

Norway: Norsk religionshistorisk forening, Religionshistorisk Seminar, Universitetet, Oslo.

Sweden: Svenska religionshistoriska samfundet, Prof. G. Widengren, Uppsala.

U.S.A.: Committee on History of Religions of American Council of Learned Societies, 1219 sixteenth street, N.W., Washington 6, D.C.

Other national groups are in process of formation, namely, in Great Britain, Switzerland, and elsewhere.

International Organisation of Old Testament Scholars

A special position is held by the International Organisation of Old Testament Scholars. This body is linked up to the I.A.S.H.R. as a non-national member group. Therefore it has since 1951 also in this indirect way been affiliated to Unesco.

Activities and Plans for the Future

Since September 1950 the Secretariat and the Executive Board have done their utmost to further the purposes of the Association. The Executive Board assembled for the first time on the 15th and the 16th of Nov. 1951 in Amsterdam in order to deal with a series of questions concerning organisation, publications, finances, and preparation of the next congress. After that meeting the organization was gradually built up and strengthened, new groups were formed and financial obligations were stipulated.

The second meeting of the Executive Board took place on the 28th and 29th of May 1953 in Paris at the Unesco-House, during an experts-meeting, convened with the assistance of Unesco. As a result of its deliberations the Executive Board made the following plans for the future: a) Jan. 1954 the first issue will appear of an international Review for the History of religions, entitled *Numen*, being the organ of the I.A.S.H.R., under the chief editorship of Professor Pettazzoni; b) in the course of 1954 a Bibliography will be published covering 1952; c) the VIIIth International Congress for the History of religions will be held in Rome in April 1955.

At the experts-meeting in Paris the subject of the discussions was a report of Professor Dr C. J. Bleeker on "The Relation of the History of Religions to kindred Religious Sciences". The members of the Executive Board and a number of professors from different countries, especially invited to this end, took part in the discussions. The Report of Professor Bleeker together with the minutes of the discussions will be published in the next issue of *Numen*.

C. J. BLEEKER

THE HISTORY, SCIENCE AND COMPARATIVE STUDY OF RELIGION

BY

E. O. JAMES

The first appearance of an International Review for the Study of the History of Religions would seem to be an appropriate occasion for a reconsideration of the significance of the discipline in its historical, cultural and scientific setting. That this publication, to be known as *Numen*, is the official organ of the International Association for the Study of the History of Religions, affiliated with the "Conseil de la Philosophie et des Sciences Humaines" of UNESCO, is an indication of the scope and nature of its contents, the purposes for which it has been established, and the spirit in which its contribution to knowledge will be made. Nevertheless, the application of the scientific method to the study of religion is a relatively recent development, and the effects on the attitude towards the phenomena of religion are such that their ramifications are only now becoming apparent.

The Scientific Approach to the study of Religion

How rapid and fundamental has been the change in the religious outlook may be illustrated by a comparison of the present position of such an organization as the I.A.S.H.R. with the circumstances in which the now famous Chair of l'Histoire Générale des Religions was founded at the Collège de France in the latter part of the last century. Then when the proposal to establish the Professorship was first mooted a Senator asked, "How can there be a History of Religions? For either one believes in a religion, and then everything in it appears quite natural; or one does not believe in it, and then everything in it appears absurd!" So long as this view obtained the question of a University, or an organization like UNESCO, including in its curriculum and activities a historical and scientific investigation of religious and magico-religious phenomena could hardly be a matter of serious consideration. To-day, happily the situation is very different. The

changed approach has made possible a science of religion in which the available material is recognized to be capable of investigation in much the same way as the data of any other spect of human culture, irrespective of the truth or falsity of particular beliefs and practices.

Thus, for example, to a sophisticated observer an *Intichiuma* ceremony performed by the Arunta blackfellows of Central Australia may seem to consist of a series of irrational and meaningless actions which in actual fact cannot possible have any effect on the fertility of the species, animal or plant, which those who take part in the rites regard as their totemic ancestor. Nevertheless, the proceedings are by no means devoid of scientific interest and significance inasmuch as studied in their proper context they are seen to be an important and even essential element in the social life and structure of the community in which they occur. Now since it is specifically the task of anthropology to reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study and to determine their place and function in the network of social relations in a particular society, the magico-religious aspect of these relationships fall within the domain of the Science of Man. It was, in fact, under the influence of the anthropological movement which arose out of the great revolution in thought and knowledge initiated in 1859 by Charles Darwin and his collaborators that the comparative study of religion became established as a scientific discipline.

The Comparative Study of Religion

It is true, of course, that from the time when religions intermingled in the Graeco-Roman world thinkers have been compelled to evaluate their own beliefs and practices in relation to those of other peoples and races, but it was not until the latter part of the last century that a serious attempt was made to apply scientific principles to the comparative and historical study of the subject. The Renaissance revived interest in classical mythology but the "natural religion" which was the classical theology of Humanism was destroyed by the secularization of the Humanist tradition. The revolt against the Enlightenment at the end of the eighteenth century, coupled with the new knowledge that poured into the West from the East, gave a fresh

impetus to the study of oriental mythology and symbolism, saga and the beliefs of primitive peoples, interpreted by Creuzer as "idioms of one original and general mother tongue".

If the origin of the comparative study of religion is to be sought in this Romantic school with its emphasis on the unity of religious development, and the subsequent philological speculations of Max Müller, the approach at this stage can hardly be called scientific. Of greater significance was the Phenomenology of Hegel and the Positivism of Saint-Simon and Comte, deeply laid in the evolutionary thought of the Enlightenment of the eighteenth century. From this tradition both anthropology and the history of religion have derived many of their characteristic features. Thus, the widespread influence exercised by the new "positive philosophy" in the first half of the nineteenth century had far reaching repercussions on the anthropological approach to the development of human institutions and beliefs when the revolution brought to a head by Darwin had appeared to show an advance in culture from "savagery to civilization" comparable to the orderly sequence from lower to higher forms of life and organization in the biological sphere. The dictum of Herbert Spencer, "from the simple to the complex, and from the homogeneous to the heterogeneous" seemed to be an established principle applicable everywhere.

By the aid of the comparative method the customs, beliefs and institutions of peoples in a primitive state of culture were interpreted in terms of "survivals", likened to the rudimentary organs found in some animals, in a gallant attempt to reconstruct the hypothetical origin and development of religious and social organization. Like practices and ideas were due, it was supposed, to some historical connexion, to common inheritance, or "the like working of men's minds under like conditions", the modern savage it was thought being the contemporary representative of Early Man at corresponding levels of evolutionary advance or decline. The defect in these theoretical beginnings of anthropology and the science of religion lay in the fact that the hypothesis and the evidence on which it depended were unverifiable and based mainly on conjectural situations and reconstructions of prehistory with very slender confirmation from the available archaeological data.

The Historical Method and Functionalism.

It is hardly surprising, therefore, that this evolutionary approach has now been abandoned by most anthropologists and students of the comparative science of religion in favour of a more historical or purely functional method. As Andrew Lang demonstrated at the end of the last century, it was impossible to fit into the neat and tidy "animistic hypothesis" of the origin and development of religion the existence of "High God among low races", and whatever may be thought about the theological presuppositions of Pater Wilhelm Schmidt, his adaptation of the *Kulturkreise* ethnological scheme of Ratzel and Frobenius is ingenious and within its limitations illuminating. Its weakness again lies in the absence of archaeological evidence in confirmation of the chronological sequences of the *Kulturkreise*, but applied to material traits and to closely inter-related elements woven together into a definite pattern like those which compose a historical religion (e.g. Christianity, Islam, or Buddhism), which have spread over wide areas from original centres through a process of diffusion, it is often possible to work out with considerable accuracy historical reconstructions, as, for instance, in the case of those of Clark Wissler, Boas and Kroeber in America.

Therefore, the ethnological analysis of culture cannot be dismissed as a valueless method of investigation, notwithstanding the exaggerated claims that have been made sometimes for the scientific accuracy of its results. If in this disillusioned twentieth century the urgent problems of the present have tended to obscure those of the past so that attention is now being concentrated upon the nature and function of human institutions, beliefs and practices in the structure of society rather than upon their origin and development, the neglect of the history of these vital aspects of culture, as Professor Evans-Pritchard recognizes, "prevents the functionalist anthropologist not only from studying diachronic problems but also from testing the very functional constructions to which he attaches most importance, for it is precisely history which provides him with an experimental situation" ¹). In the study of mythology, for example, the function of the story and its historical background cannot be regarded as of no consequence, as Malinowski has contended, since the part it played as an integrating

1) *Man*, 1950, p. 121.

factor in the community as "a living reality believed to have once happened in primeval times and ever since continuing to influence the world and human destinies", is *ex hypothesi* thought to be dependent for its efficacy upon its historical antecedents.

Without giving due consideration to historical reconstructions and chronological sequences only a foreshortened view can be obtained of cultural change and stability and the course of events. "A collection of crystallized ethnographical data", such as Malinowski considered to be the anthropologist's proper contribution to the present situation, hardly can reveal the fundamental nature of human institutions through their comparative study. Thus, in an analysis of primitive beliefs and conduct he admitted that "from the study of past religions, primitive and developed, we shall gain the conviction that religion has its specific part to play in every culture" ²). And this involves an understanding of the development and significance of the discipline in its historical setting. It is only generalizations from purely conjectural reconstructions of historical situations that are misleading and to be deprecated in any serious study of human institutions and beliefs and of social structures.

Where the earlier generations of scientific workers in this field went astray was in trying to reconstruct the past in terms of hypothetical stratified stages of development, or of mental "ages", through which different peoples were supposed to have passed in a graded chronological series at different periods in history, as when J. G. Frazer postulated the transition from an "age of magic" through an "age of religion" to an "age of science". A few like Herbert Spencer were aware of the relation of institutions to the social structure in which they occurred, just as Fustel de Coulanges (1830-1889) and Backhofen (1813-1887) had connected religious practice with political constitution in Greece and Rome, while Robertson Smith had stressed similar functional interrelations between the social and religious organization in the Semitic field. Hubert and Mauss later investigated the institution of sacrifice, especially in its Hebrew and Hindu forms, with a view to determining its essential nature as an expression of social

2) *The Foundations of Faith and Morals*, Oxford 1936 p. viii.

needs. Durkheim proceeding along much the same lines as Robertson Smith concentrated on totemism in Australia as a social phenomenon arising within the clan system. Though he stated the problem in terms of origins and "collective representations", he distinguished between the function of institutions in the recreation and stabilizing of the social order and their historical beginnings. It has remained, however, for the present generation of anthropologists to demonstrate the part played by religion in the complex system whereby human beings are enabled to live together in an orderly arrangement of social relations, independent of the controversial questions of origins and development and validity. Apart from how or when particular rituals and beliefs may have arisen and been formulated, and whether or not they are true or false, the functionalist school contends that they are effective and valuable elements in the social machinery.

Culture, Religion and Society

This approach to the scientific study of religions unquestionably has eradicated many of the defects in the earlier more speculative methods. Nevertheless, useful and illuminating as it is, the problems of origin, development and historical analysis cannot be eliminated altogether from our science any more than they can be excluded from any other aspect of culture and of anthropological inquiry. A knowledge of how a religious system or social order has come to be what it is is of fundamental importance, and to oppose history and science is futile. In the study of religion, therefore, the scientific and historical approaches must be complementary. In a dynamic universe continually undergoing change, activity is a universal phenomenon, and in its broadest sense "history" presupposes that there is something happening having some permanent value and significance in relation to the totality of events. While there is no simple unilinear process in the history of religious development, there is an intimate connexion between religion and culture. As Mr Christopher Dawson has pointed out, the social way of life influences the approach to religion and the religious attitude influences the way of life³). All that is of vital importance in everyday affairs has acquired a religious evaluation

3) *Religion and Culture*, 1948, p. 57.

and interpretation in terms of sacred sanctions and techniques so that the study of religious beliefs and customs in their dynamic relation to social institutions and economic functions in recent years has thrown a great deal of new light on the understanding of religion in its phenomenological and anthropological aspects as well as on the consolidation and development of culture in general.

The history of religion, in fact, very largely has centred in the interaction of religious, social and economic organizations and traditions in the formation and maintenance of a stable way of life, ranging from the relatively homogeneous conditions in simple hunting, agricultural and pastoral communities to the ever-increasing complexities of higher civilizations. As the unifying dynamic in the body politic religion has fulfilled its cultural functions by consolidating the structure of society and establishing a norm of conduct in relation to a transcendental order of reality standing over against the mundane order, believed to control the universe and human destinies. So far from society having "all that is necessary to arouse the sensation of the Divine in minds by the power it has over them, so that to its members it is what a god is to its worshippers", as Durkheim contended⁴), it has always been to a sacred order transcending alike the social human and natural categories that religion has made its appeal. The notion of the Divine is an interpretation of the universe in terms of super-causation, not a mirage of social facts. Being cosmological in character religion has exercised its functions and influence chiefly in relation to a supramundane Power or Providence regarded as the sum total of the beneficence and bounty of the world and its processes in the maintenance of the food supply and the continuance of the forces on which prosperity and well-being depend. Its institutions and techniques have been the means whereby the disabilities of want, sterility and all the evils to which flesh is heir are overcome. To confine the discipline to its social manifestations is a legacy from Comte's severance of Man from Nature and his equation of religion with a "subjective synthesis" of Humanity as a self-contained and self-creative being interpreted in relation to the attributes of Deity. Whereas it is to an "otherness" beyond itself and its social environment—to a super-sensuous sacred order—that the religious emotion is directed

4) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1910, pp. 206ff.

at all times as the Ultimate Reality, however the experience may be evaluated in conceptual and social terms.

Nevertheless, although religion is not "a mirage of social facts", in reaching out beyond the confines of the social and natural orders to the transcendental realm of the sacred in which the universe is believed to be rooted and grounded, and by which it is thought to be governed and controlled, society becomes organized on the basis of a spiritual and moral order conditioned by a common tradition of beliefs, institutions and sanctions. Therefore, if religion has a social content, it has been a consolidating influency by virtue of its own dynamic. By means of symbol, ritual and myth human energies have been conveyed into new activities exercising an integrative function enabling Man to meet crises with confidence and hope by assimilating life-giving protective energies and so to restore the equilibrium.

Thus, at critical junctures from birth to adolescence, through marriage to death and what lies beyond the grave, the career of the individual has been unified and controlled by the superhuman forces believed to govern his life and determine the course of Nature, just as the community at large has been consolidated by its seasonal cultus at the turning points in the year marked by the Annual Festival. In short, faith in the Providential ordering of natural events and human destinies has been a fundamental element in a common way of life, in common standards of value, and common norms of behaviour, resolving a culture into a sacred community consolidated by the ritual techniques in which it is expressed. When natural resources fail frustration and instability are met by spiritual energy and sacred power made efficacious through symbolic actions(rites) and their oral representations(myths) acting as a vent of collective emotion. Organized as a cultus, myth and ritual constitute an integrative dynamic holding together society as an entity.

The stabilizing influence of Religion and Culture

To fulfil its function in giving stability to a culture and in establishing a norm of conduct, religion must be able to maintain the allegiance of a society as a composite whole consolidated by its transcendental authority and significance. Thus, Islam, for example, has welded together a great variety of peoples in a closely-knit independent

civilization in a common "submission" to Allah and His Prophet. Embracing some 250 million adherents, this mighty movement based on a relatively simple creed fervently believed, and an equally simple mode of worship punctiliously practised by the millions of Moslems of many races and nationalities united into a single religious community by their faith, has spread from its Arabian cradleland through Persia and India to the Far East, and westwards through Africa to the Atlantic and leaving its mark on European history. So bound up with every vital aspect of human life has it become that it has transcended all other allegiances, and over this vast area it has produced a homogeneous society. Scholars in Alexandria, caravan attendants in Morocco, tradesmen in Syria and farmers in Java, regulate their lives and behaviour in accordance with the religious, social and political norm provided by the Holy Qur'an and the traditions derived from these sacred scriptures. This is the spiritual dynamic that gives the individual an independent standard by which to criticise the laws of a State and the actions of its rulers, and exercises a profound cultural influence in giving coherence to this vast civilization transcending the barriers of race, language and locality.

Thus, independent of its truth or falsity, a common faith stabilizes and sustains a culture by transmitting from one generation to another the rites, beliefs and sentiments on which the constitution of society depends. It was for this reason that in China Confucius insisted upon the traditional customs and music being preserved and duly performed without committing himself to specific doctrines about the gods. "Ceremonies", says *The Book of Rites*, "are the bond that holds the multitudes together and if the bond be removed, those multitudes fall into confusion". The rites to which the Confucius of the *Analects* attributed fundamental significance were those enacted by the divine monarchs of the legendary past, by Yao and Shun, by Yü, by Wen, by Wu and Tan, the founder of the Ducal House in the State of Lu, because they were the means, when correctly observed, whereby good government (i.e. the right ordering of society) was preserved and harmonized with the operations of Nature. "Through the sacrifices the unity of the people is strengthened", filial piety is shown, and peace is preserved. By music and dancing rain is produced, virtues are promoted and the social order is established. Indeed, if a king could carry out in all its fullness the royal ritual for a single day, the whole

country, it was affirmed, would "surrender to his goodness". (*Analects* II. 3).

In Hindu India, despite the absence of a unified theology or philosophy, a religiously minded people with very different temperaments and traditions has been welded together as a composite community which has endured for more than four thousand years. Under the influence of an organized body of religious knowledge and ritual procedure a cultural continuity has been maintained with its roots deeply laid in the prehistoric past, as has been revealed by the recent excavations at Mohenjo-daro, Harappa and Chanhudaro in the Indus valley. Embracing almost every variety and aspect of belief and practice from a crude fertility cultus and stark polytheism to a highly abstract pantheistic mysticism and metaphysical theism, Hinduism is a way of life rather than a consistent form of thought and dogmatic theology. Provided that certain basic principles are maintained and customs observed, such as the caste system and the sacredness of the cow, it is tolerant of very diverse modes of expression. Even caste is now considered by some Hindus (e.g. those who have come under the influence of the late Mahatma Gandhi) to be subject to modification, but Indian reformers have made little or no impression on traditional Hinduism as such. Throughout the ages, unity in diversity has been the characteristic feature of the indigenous faith of this great sub-continent, and for thousands of years the Brahmans have preserved intact the Vedic religious literature and ritual science solemnly committed to them as members of a sacred caste.

By way of reaction schisms have arisen, one of which—that initiated by Gautama the Buddha—has become a powerful missionary movement that has developed into a world-religion. In India, however, Buddhism was short-lived as a vital force. Being the first system to become international it showed its vitality by its adaptability to the conditions of new environments with vastly different cultural traditions from those which prevailed in its original home. In China, Tibet, Mongolia and Japan it has won its greatest victories, and by freely adapting its teaching, practice and methods to local requirements it has been a powerful social force in the creation and consolidation of religious cultures and the exercise of an effective spiritual discipline, despite its negative and pessimistic attitude to life. It is true that in the process of adaptation it has developed beliefs and customs radically

inconsistent with its original tenets. Nevertheless, a faith that began nearly 2500 years ago and can still retain the allegiance of some 140 million adherents, spread over vast areas in the Far East, and held together in a closely-knit fellowship by common religious ideals and aspirations, cannot be lightly esteemed and evaluated.

In replacing the ritual order by moral asceticism and the priestly caste by the monastic ideal of contemplative self-perfection, the discipline of salvation in the quest of the passionless peace of Nirvana became a *via negativa* which had to undergo a radical transformation if Buddhism was to be rescued from the fate of Jainism. To become a cultural dynamic the Buddha of the Mahayana, like Krishna of the Bhagavad-gita, had to assume the role of a saviour-god, and at the risk of degenerating into Tantrism, Northern Buddhism had to make terms with the priestly theistic tradition in the development of a way of devotion. But neither the way of knowledge nor the way of devotion is adequate by itself to give stability to a culture. To fulfil this function in the social structure religion must provide also the transcendental sanctions whereby the sacred order governs alike the life of society and of Nature, and controls the conduct and determines the destinies of the individual by the exercise of a moral law. In China this was accomplished by the Confucian ethic which rested all power and authority in the mandate of Heaven, but at the cost of making no provision for the religious needs of the individual. It was this lack that Buddhism supplied together with a moral law which became a considerable social force as a discipline of salvation and an ethic of universal love, even though it was grounded in a negative mystical intuition of transcendence.

Fundamentally, however, the contemplative mysticisms of Asia are world-renouncing and while both Hinduism and Buddhism have in fact exercised a stabilizing influence in culture, largely because the Hindu mystics and the Buddhist monks, though they were in reaction against the ritual order, continued the social and cultural function of the Brahmanic tradition. Nevertheless, it has been in the great theisms lineally descended from the theocratic monarchies and royal priesthoods of the Ancient East that religion has been the determining factor in the history of civilization. Indeed, from Egypt, Mesopotamia and Western Asia to China and Japan the king has ruled by the mandate of the sacred order he has embodied in the capacity of the

son of the Sun-god, the earthly counterpart of Marduk, the high priest of Melcart, the son of Heaven or the descendant of the Sun-goddess, while in Israel the Davidic king was represented as the anointed of Yahweh, his adopted son and his humiliated suffering servant. As such he played an essential role in the cultus at Jerusalem where in the pre-Israelite sanctuary the Sun-god El 'elyon may have been originally worshipped and later identified with Yahweh. At the end of the Exile Cyrus was hailed as a Messianic deliverer—the anointed servant of Yahweh to fulfil the divine purposes for the Chosen People and through them for the world (Is. xlv. if.), though he was not actually to be compared with the Servant either in his divine relationship or in his mission. He was an effect instrument of God, but, nevertheless, destined to play a highly significant part in the nation and in world affairs. In Israel, however, the kingship never occupied the fundamental position it did in the surrounding kingdoms, and, therefore, the fall of the monarchy did not disrupt the theocratic state. Yahweh was so far independent of a human representative or embodiment that his sovereignty and worship persisted without interruption when the throne ceased to be occupied. He alone embodied in himself the corporate life of the nation and was the bestower of divine life and power.

The ancient sacred kingship, nevertheless, was the archetype of the Christian conception of Messiahship when in the fulness of time the institutional patterns of culture were reassembled round the person of Christ the King, and given a new purpose and spiritual significance in the history of religion and in the social structure. Once again, at the break up of the Roman Empire religion and civilization became fused in a social unity animated by and unified in a transcendental dynamic centring in a new conception of divine kingship in which the sole and supreme living God of prophetic revelation, having, as it was claimed, disclosed Himself in His mighty acts in Israel, was represented as “at the end of these days, speaking in his Son whom He appointed heir of all things, through whom also He made the worlds”. (Heb. i. 1f.). It is for Christian theology to validate these claims in terms of divine revelation, although it is no longer possible to maintain the sharp distinction that formerly was drawn between what was called “natural” and “revealed religion”.

The History of Religion and Theology

To adopt a Scholastic differentiation between what can be known by "the unaided reason" about Deity, His attributes and purposes in creation and the truths vouchsafed through a special act of divine disclosure (e.g. the doctrines of the Trinity, the Incarnation, Grace and Redemption) alleged to have been given partially to the seers and prophets of Israel and fully and finally in the life and teaching of Christ and His Church, is to open the way for a dualism in the quest of truth. The function of reason in relation to revelation is that of subjecting the alleged transcendental disclosures to a strictly rational inquiry inductively by the aid of the scientific method, so far as the evidence admits of empirical verification. Reality must be capable of vindication within the limits of its own subject-matter. Because the finite mind is incapable of knowing in all its fullness the essential being of the Infinite, is no excuse for assuming with Schleiermacher that religion has nothing to do with knowledge, or with Barth and the neo-Calvinists that "truth comes in the faith in which we begin and in the faith in which we cease to know", and depends solely on God's self-unveiling once and for all in Jesus Christ. On this hypothesis, natural theology is wholly excluded. There is no way from man to God by which man can know the truth about God, the world and himself. God alone can lay hold on and possess man coming to him from without, from beyond knowledge and beyond history, speaking in an oracular "Word of God" from His sublime and solitary heights in eternity.

Such an antithesis of revelation and reason is infinitely more indefensible than the traditional distinction between natural and revealed religion, and represents the modern counterpart of the reaction in the sixteenth century against the intellectualism of medieval Scholasticism. In opposition to the complacent immanent subjectivism of an over-confident age that characterised the pre-1914 world, a tired, disillusioned and frustrated generation has set an absolute transcendentalism and existentialism of an experienced ever-present Person, to give a new assurance in a distintegrating world, intellectually confused and economically bankrupt. The Kierkegaardian-Barthian Christocentric theology of crisis at least supplies a transcendental dynamic though it completely fails to recognize the self-evidencing authority of truth verified at the threefold bar of history, reason and

spiritual experience. The Barth-Brunner reaction, indeed, is a reminder that for the religious mind the purely rational approach to the study and evaluation of religion is too severe and intellectual to meet the entire needs of the human spirit, and, as Professor Laird has pointed out, "natural theology could never be the whole of Christian theology, even if it uniformly supported that theology; but there would be serious reason for complaint if the limitations of the sphere of natural theology were sedulously and not quite candidly concealed" 5).

It cannot, for instance, as the Scholastics recognized, pass judgment on the fundamental mysteries of the Faith except in so far as the meaning and content of the cardinal doctrines have arisen within the context of historical and verifiable situations. Thus, the enunciation of the dogma of the Trinity was the product of prolonged rational reflection upon and interpretation of a series of events which occurred in time and space. Any divine disclosure that may have been given was of God Himself and of His purpose for the world and mankind within the setting of the Christian conception of the redemptive process. It is for theology to determine the nature of the religious truth involved in this doctrine. All that the historian and scientist can do is to investigate the situation objectively, impartially and comparatively within the limits of their own discipline.

Therefore, while the historical and comparative study of religion, as of all other aspects of cultural phenomena, is committed to a strictly scientific approach to its material, it cannot exercise its proper functions in complete isolation from the closely allied departments of knowledge, and least of all from theology, notwithstanding the obscurantist attitude it may sometimes have to encounter and combat in this realm. Religion is essentially a human reaction to the ultimate facts and meaning of life, and constitutes a living reality for those who accept its premisses and presuppositions. To regard it merely as a branch of anthropology or sociology, and still less of psychology, would be to fail to recognize its true significance as a human discipline. Equally to confine the inquiry to a historical study of the sequence of events would afford very little insight into the fundamental nature of the phenomena as a way of life based on certain deeply laid convictions. To exercise its proper functions in society and for the in-

5) *Theism and Cosmology*, 1940, p. 38f.

dividual, always and everywhere its adherents must genuinely believe in what they are doing, in the reality of their faith and practice, and what they stand for in the deeper regions of their inmost being. Herein lies the secret of the influence of a living faith as the core and consolidating dynamic of all sound communal life and as a directive and unifying force in all personal endeavour and spiritual achievement.

The study of religion, be it for academic purposes, as a way of life, or in the interest of inter-religious understanding and international peace, demands both a historical and scientific approach and a theological and philosophical evaluation, if it is to be understood in its essential nature and ever-developing content, and its foundations are to be well and truly laid. The creation of an international organization like the I.A.S.H.R. is a significant event in the promotion of these aims and ends. It is now possible for groups of experts in many countries and in their several fields of inquiry to work together in the common cause under the inspiring direction of Professor Pettazzoni, coupled with the administrative ability and energy of the Secretary, Professor Bleeker, and having the invaluable support of UNESCO. In addition to holding Congresses periodically at different centres, and at these gatherings concentrating attention upon some specific theme, if the various international groups can keep in touch with each other, and establish links with universities and similar learned institutions with a view to mutual aid and cooperation, from the pooling of their resources will emerge a more profound knowledge and understanding of the history, science and comparative study of religion.

DIE ASTRALE UNSTERBLICHKEIT UND DIE KOSMISCHE MYSTIK

VON

MARTIN P. NILSSON

Der astral genannte Unsterblichkeitsglaube und Mystizismus sind öfters besprochen worden, besonders in den Untersuchungen über die prächtigste Darstellung, den Traum des Scipio, mit dem Cicero sein sonst verlorenes Werk über den Staat beschloss. Neulich hat Boyancé einen wichtigen Aufsatz veröffentlicht¹⁾, und Cumont hat der cölesten Unsterblichkeit ein Kapitel in seinem posthumen Buch gewidmet²⁾. Beide beschäftigen sich mit der Ursprungsfrage. Boyancé leitet den Glauben von den Pythagoreern her, dies tut auch Cumont, er geht aber weiter und findet den Ursprung in einer Verschmelzung iranischer und babylonischer Ideen: sie seien durch die Magusäer Kleinasiens an die Pythagoreer vermittelt worden. Die Perser eroberten das lydische Reich im J. 546 v. Chr.; die Daten für das Leben des Pythagoras stehen nicht fest, glaublich ist die Nachricht, dass er Samos verliess, um der Gewaltherrschaft des Polykrates zu entgehen. Das Todesjahr des Tyrannen kann mit geringem Spielraum auf das J. 522 v. Chr. verlegt werden, sein Regierungsantritt ist unsicher, vielleicht um 538 v. Chr. Jedenfalls ist der Zeitspann zwischen der persischen Eroberung und der Auswanderung des Pythagoras zu klein, um einen solchen tiefgehenden Einfluss der Magusäer glaublich zu machen. In der Folgezeit verlautet nichts von Pythagoreern in Ionien. Die astrale Unsterblichkeit wird als ein Glaube der Gebildeten angesprochen. Es wird vielleicht nicht ganz müssig sein zu fragen, ob sie sich nicht an mehr verbreiteten Vorstellungen anschliesst und ob sie sich nicht aus griechischen Voraussetzungen verstehen lässt.

Da eine grosse Zahl der Helden und Heldinnen der griechischen

1) P. BOYANCÉ, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, *Rev. des études grecques*, 65/1952, S. 312 ff.

2) F. CUMONT, *Lux perpetua*, 1949, S. 142 ff.

Mythologie unter die Sterne versetzt worden sind — wir gebrauchen noch ihre Namen, um die Sternbilder zu bezeichnen —, konnte man versucht sein, darin ein Anzeichen zu finden, dass die Toten zu Gestirnen wurden. Dem ist nicht so. Sternbilder kennen fast alle primitiven Völker, obgleich sie von den unsrigen sehr verschieden sind³⁾. Die Namen werden am öftesten von Tieren oder Gegenständen genommen, seltener werden die Sternbilder als Menschen bezeichnet. Eine Beziehung auf die Toten fehlt, ausser in einigen Ausnahmefällen, besonders bei den australischen Eingeborenen. Nach unserem ältesten Zeugen, Homer, scheint es nicht viel anders bei den Griechen gewesen zu sein. Er kennt den Bären, der auch der Wagen genannt wird, den Bootes, den Ochsentreiber, der schon bei Hesiod Arkturos, der Bärenwächter, heisst, die Hyaden, die so genannt werden, weil ihr Morgenuntergang in November die Regenzeit begleitet, die Plejaden und Orion, den Jäger mit seinem Hund (X 29). Das Mythologisieren hat begonnen. Der Jäger Orion tritt in der Nekyia auf, und es wird erzählt (ε 121), dass Eos ihn raubte, Artemis ihn tötete. Hesiod bezieht sich des öfteren auf die Auf- und Untergänge der Sterne und nennt die Plejaden die Töchter des Atlas. Die Schiffer, die nach den Sternen segelten, und die Bauern, die die Jahreszeit aus ihren Auf- und Untergängen erkannten, mussten die Sternkunde kennen. Sie wird als eine grosse Kulturerrungenschaft dargestellt, deren Erfindung dem Prometheus oder dem Palamedes zugeschrieben wird. Das Mythologisieren ging unaufhaltsam weiter und erreichte seinen Höhepunkt in der hellenistischen Zeit, von den grossen Fortschritten der Astronomie und dem dadurch angeregten allgemeinen Interesse für die Himmelskunde gefördert.

Für den Nachweis, dass der Glaube an die astrale Unsterblichkeit⁴⁾ den alten Pythagoreern entstammt, schlägt Boyancé den indirekten Weg über Platon ein. Es sollte vielleicht auch untersucht werden, ob die Nachrichten über die pythagoreischen Lehren etwas ergeben, obgleich eine solche Untersuchung misslich ist. Die Nachrichten sind im allgemeinen spät, oft sehr spät und widerstreitende Nachrichten fehlen nicht. In einer Lehre, die grundsätzlich an der münd-

3) Eine Reihe von Beispielen bei M. P. NILSSON, *Primitive Time-reckoning*, Lund 1920, S. 114 ff.

4) Umfassende, aber unkritische Sammlung des Materials bei P. CAPELLE, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, Diss. Berlin, 1917.

lichen Überlieferung festhielt, muss man darauf gefasst sein, dass sie im Lauf der Zeit Veränderungen erlitt und dass sogar widerstrebende Meinungen zum Vorschein kommen. Eine systematische Durcharbeitung kann nur in schriftlicher Form erfolgen.

Es scheint, dass die Pythagoreer die Sternenwelt mythologisierten. Es wäre vielleicht richtiger zu sagen, dass sie in ihrer Weise den Mythen eine bessere Deutung zu geben suchten. Es wird dem Pythagoras die Äusserung in den Mund gelegt, dass die Sonne und der Mond die Inseln der Seligen sind ⁵⁾). Die Planeten nannten die Pythagoreer die Hunde der Persephone ⁶⁾). Was sie damit meinten, ist dunkel; es mag sein, dass sie die Planeten als Wachhunde im Hades darstellten. Das Zentralfeuer nannten sie die Burg des Zeus, die Wache des Zeus, den Thron des Zeus, die Plejaden die Lyra der Musen, die beiden Bären genannten Sternbilder die Hände der Rhea ⁷⁾). Sehr bedeutsam ist eine späte Nachricht, die, bei Proklos überliefert, auf Numenios zurückgeführt wird und sich auch bei Macrobius und kürzer bei Porphyrios findet ⁸⁾). Proklos sagt, dass Pythagoras in geheimen Reden die Milchstrasse Hades und den Raum der Seelen nannte, weil diese sich dort sammendrängen. Damit stimmt die Aussage des Macrobius überein, dass das Reich des Dis von der Milchstrasse an anfängt, weil die davon hinuntergefallenen Seelen sich schon von den oberen entfernt haben. Die kurze Notiz des Porphyrios sagt nur, dass die Seelen sich in der Milchstrasse versammeln. Bei allen drei wird hinzugefügt, dass die Seelen, als sie „in die Geburt fallen“, mit Milch ernährt werden. Dies letzte sieht

5) Jamblichos, *Vita Pythagorae*, 82; *Fragmente der Vorsokratiker*, 6. Aufl. 58 C 4 (zitiert: *FVS*).

6) Porphyrios, *Vita Pythagorae*, 41, *FVS* 58 C 2.

7) Nach Aristoteles, *De caelo*, II p. 293b und Simplicios z. St. p. 511; *FVS* 58 B 37, und Porphyrios *a.a.O.* 41, der Aristoteles zitiert; *FVS* 58 C 2.

8) Proklos, *In remp.* II p. 129 KROLL, καὶ γὰρ τὸν Πυθαγόραν δι' ἀπορρήτων "Αἰδὴν τὸν γαλαξίαν καὶ τόπον ψυχῶν ἀποκαλεῖν, ὡς ἐκεῖ συνωθουμένων, διδὲ παρά τισιν ἔθνεσιν γάλα σπένδεσθαι τοῖς θεοῖς τοῖς τῶν ψυχῶν καθάρταις καὶ πεσοῦσων εἰς γένεσιν εἶναι γάλα τὴν πρώτην τροφήν. Macrobi. in *somn. Scip.* I. 12. 3 *Hinc et Pythagoras putat a lacteo circulo incipere Ditis imperium, quia animae inde lapsae videntur iam a superis recessisse, ideo primam nascentibus offerri ait lactis alimoniam, quia primus eis motus a lacteo incipit in corpora terrena labentibus.* Porphyr., *De antro Nymph.*, 28 p. 75 N δῆμος δὲ ὀνείρων κατὰ Πυθαγόραν αἱ ψυχαί, ἅς συνάγεσθαι φησὶν εἰς τὸν γαλαξίαν, τὸν οὕτω προσαγορευόμενον ἀπὸ τῶν γάλακτι τρεφομένων, ὅταν εἰς γένεσιν πέσωσιν.

aus wie ein Versuch, den Namen der Milchstrasse zu erklären und ist ein Gemeinplatz der Neuplatoniker ⁹⁾).

Der erste Teil ist der wichtigste. Es wird darin ausgesprochen, dass die Sterne der Milchstrasse Seelen sind, und des weiteren wird die Seelenwanderung vorausgesetzt; denn da die Milchstrasse Hades genannt wird, ist sie das Totenreich, zu dem die Seelen nach dem Tode gehen, und davon kommen sie wieder herunter zu einer neuen Geburt; sie werden wieder in einem Körper inkarniert. Die Pythagoreer lehrten die Seelenwanderung und haben die Himmelserscheinungen mythologisiert. Da sie das Elysium auf den Mond und die Sonne versetzten, wollten sie auch einen Platz für den Hades finden. Da sie den Mond und die Sonne für das Elysium in Anspruch nahmen und die Planeten als die Wachhunde der Unterweltskönigin bestellten, mussten sie auch eine Aufgabe für die Milchstrasse finden. Es scheint, dass die Meinung, die Milchstrasse sei Hades, sich folgerichtig in ihre auf die Unterwelt bezogene Himmelsmythologie hinein fügt. Sie ist wahrscheinlich alpythagoreisch.

Andererseits finden sich Nachrichten über die Seelenlehre der Pythagoreer, die mit den angeführten nicht übereinstimmen. Nach Aristoteles sagten einige Pythagoreer, dass die Seelen in der Luft schwebende Staubkörner seien, andere, dass sie das diese Körner Bewegende seien ¹⁰⁾. Damit stimmt die Notiz überein, dass die ganze Luft voll Seelen sei ¹¹⁾. Eine andere auch von Aristoteles mitgeteilte Nachricht spricht davon, dass eine beliebige Seele in jeden beliebigen Körper eingehen könne ¹²⁾. Wir müssen, wie gesagt, darauf gefasst sein, dass Widersprüche vorkommen, die bei der Verquickung ihrer Philosophie mit der Mythologie sich leicht einstellen konnten.

Dem Pythagoreer Philolaos wird ein auf diesem Grund entworfenes Weltbild zugeschrieben, das Einflüsse der Akademie zeigt. Zuoberst war der Fixsternhimmel, den er den Olymp nannte. Darunter lag der

9) Siehe z.B. Sallustius, *De diis et mundo*, Kap. IV am Ende. Porphyrios führt es jedoch ausdrücklich auf Pythagoras zurück.

10) Aristot., *De anima*, A 2 p. 404 a; *FVS* 58 B 40.

11) Bei Diog. La. VIII, 32; *FVS* 58 B 1a.

12) Arist. *a.a.O.* A 407 b; *FVS* 58 B 39. Ich verzichte auf einen Harmonisierungsversuch, bemerke aber, dass wenigstens nach Aëtius (*FVS* 58 B 1a S. 449 Z. 14 ff.) sie unter dem Aether auch die niedere, nebelige Luft mitunter einbegriffen haben. Die Griechen hatten nicht, auch nicht in naturwissenschaftlichen Schriften, die feste Terminologie, an die wir gewohnt sind.

Kosmos mit den Planeten, der Sonne und dem Mond, das Reich der Ordnung (τάξις) und der mathematischen Gesetzmässigkeit, ganz unten die Welt unter dem Mond (τὸ ὑποσελήνιον), das Reich der vier Elemente, in dem im Gegensatz zu der ewig unveränderlichen Bewegung der Himmelskörper im Reich des Aether ewige Veränderung und unaufhörliches Werden herrscht; diesen Teil des Weltgebäudes nannte er Uranos. Hier ist das Weltbild der nachklassischen Zeit voll ausgeprägt¹³⁾.

Vielleicht gewinnt das Alter der oben besprochenen Vorstellung an Wahrscheinlichkeit durch eine Stelle des Platon, wo er von der Schöpfung der Menschen spricht. Als der Demiurg das Ganze ordnete, verteilte er Seelen in gleicher Zahl mit den Sternen und teilte jedem Stern je eine Seele zu¹⁴⁾. Dies ist so eigenartig, dass man kaum umhin kann, an eine Anregung des Pythagoreismus zu denken, dem Platon auch sonst nicht wenig verdankt. Er hat die Verknüpfung der Seelen mit den Sternen aufgegriffen, um zu zeigen, wie das Göttliche, das der menschlichen Seele innewohnt, dieser zuteilgeworden ist. Dass die Seele nach dem Tod zum Stern wird, ist hier für ihn nicht von Belang.

Bei den Pythagoreern ist nicht die Rede davon, dass die Seelen als Sterne fortleben, die Sternenwelt ist eine Durchgangsstation, von der die Seelen wieder in das Erdenleben zurückkehren. Jene Vorstellung findet sich an einer wohlbekannten Stelle, die ein halbes Jahrhundert älter ist als die aus Platon zitierte. Hier wird es geradezu gesagt, dass der Mensch nach dem Tod zu einem Stern wird und in der Sternenwelt fortlebt¹⁵⁾. In dem „Frieden“ des Aristophanes fragt der Sklave: „Ist es dann nicht so, dass wir Sterne in der Luft werden, wenn wir gestorben sind?“ „Sicherlich“, antwortet Trygaios. „Und was für einen Stern ist der Chier Ion, der längst den Morgenstern besungen hat?“ „Als er kam, nannten ihn alle den Morgenstern“. „Welche sind nun diese Sterne, die umherlaufen, die leuchtend laufen?“ „Sie sind einige, die von einem Mahl bei den reichen Sternen kommen mit Laternen und in den Laternen ist Feuer.“ Es

13) E. FRANK, *Platon und die sog. Pythagoreer*, 1923, S. 279.

14) Plat., *Tim.*, p. 41 D ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαριθμούς τοῖς ἄστροις, ἐνείμει θ' ἐκάστην πρὸς ἑκάστον. Vgl. F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*, 1937, S. 142 f.

15) Aristoph., *Pac.* v. 832 ff.

ist nicht sicher, dass Aristophanes dies aus volkstümlichen Vorstellungen geschöpft hat, er macht sich ja oft über neumodische Anschauungen lustig.

Die Vorstellung, dass die Seelen nach dem Tode zu Sternen werden, die auf dem Himmel leuchten, fand sich also im Griechenland des fünften Jahrhunderts und vielleicht schon früher bei den Pythagoreern¹⁶). Cumont hat ihren Ursprung im Orient gefunden. Dies sucht er durch allgemein gehaltene Erörterungen zu zeigen, die aber keinen zwingenden Beweis geben. Dahinter liegt das bei ihm hervortretende Streben, so viel wie nur möglich aus dem Orient herzuweisen. Die Gegenfrage muss gestellt werden, ob es nicht im griechischen Glauben Voraussetzungen für einen solchen Gedanken gibt. Ungefähr gleichzeitig mit dem „Frieden“ des Aristophanes ist das Epigramm auf die vor Potidaia Gefallenen: „Der Aether nahm ihre Seelen, die Erde ihre Körper entgegen“¹⁷). Dasselbe sagt Euripides ausführlicher: „Was aus der Erde entstand, kehrt zurück in die Erde; was der aetherischen Geburt entsprang, kehrt zurück zum Himmelsgewölbe“¹⁸). Der Aether heisst göttlich bei Homer, er ist die reine, glänzende Luft, die über dem nebeligen Luftkreis liegt, der die Erde bedeckt (Ξ 288). Eine Wolke kommt vom Olymp aus dem göttlichen Aether in den Himmel hinein (Π 364 f.) Dort wohnt Zeus, αἰθέρι νάων. Nach Hesiod (Theog. v. 124) gebar die Nacht mit Erebos den Aether und den Tag. Parmenides spricht von dem Wesen des Aether und allen Sternbildern im Aether und der reinen, klaren Sonnenfackel versengendem Wirken¹⁹). Nach dem Mythos in Platons Phaidon entspricht der Aether in der oberen Welt der Luft in der niederen: ihre Bewohner unterscheiden sich von den Erdenkindern in Hinsicht auf Reinheit wie der Aether von der Luft (p. 111 D). Das Heiligste von der Luft wird Aether genannt (Tim. p. 58 D). Und wenn Platon in

16) Hiervon zu trennen ist die Vorstellung, dass ein jeder Mensch seinen Stern hat, die Mächtigen grosse und die Kleinen kleine, der bei der Geburt des Menschen aufleuchtet und mit seinem Tod erlischt und herunterfällt. Sie schliesst zwar an den von Aristophanes verspotteten Glauben an, ist aber von der Astrologie abhängig, obgleich sie diese gröblich missverstanden hat. BOLL hat sie in einem klärenden Aufsatz behandelt: *Der Stern der Weisen, Ztschr. f. Nt. Theologie* 18/1917, S. 40 ff.; vgl. CUMONT, *a.a.O.*, S. 172.

17) IG I², 945, αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώμα[τα δὲ] χθών.

18) Eurip., *Chrysippos* fr. 839 N². χωρεῖ δ' ὀπίσω τὰ μὲν ἐκ γαίας φύντ' εἰς γαίαν, τὰ δ' ἀπ' αἰθερίου βλαστόντα γονῆς εἰς οὐράνιον πάλιν ἦλθε πόλον.

19) *FVS* 28 B 10.

dem erwähnten Mythos die Welt schildert, sagt er, nachdem er unsre niedere Welt beschrieben hat, dass die Erde selbst rein in dem reinen Himmel ruht, in dem die Sterne sind und den viele, die von solchen Dingen zu sprechen gewohnt sind, den Aether nennen (p. 109 B) ²⁰). Nach verbreiteter Ansicht war also der Aether der Raum der Sterne. Wenn die *Epinomis* (p. 981 C) die vier Elemente aufzählt, fügt sie als das fünfte den Aether hinzu, und weiterhin wird der Aether dem Feuer zugesellt (p. 984 B). Das wiederholt sich bei Aristoteles, bei dem der Aether das fünfte reine Element ist, in dem die Sterne sich bewegen und die Götter wohnen, das Element der supralunaren Welt. Demnach sagt der pseudo-platonische Axiochos, der in der hellenistischen Zeit verfasst ist (p. 366 A), dass die Seele sich nach dem Himmel sehnt und nach dem ihr mitgeborenen Aether. In diesen Worten liegt die cöleste Unsterblichkeit beschlossen, die im Traum des Scipio glänzend entwickelt wird.

Anhangsweise soll auch die Ansicht, dass die pythagoreische Vorstellung von dem Mond als den Inseln der Seligen dem Orient entstammt, kurz besprochen werden. Schon längst hat man damit eine Stelle der *Upanishads* verglichen, wo es heisst, dass diejenigen, die sterben, nach dem Mond gehen und dass ihr Atem den Mond während der ersten Monathälfte aufbläht, in der das Rund des Mondes sich füllt, und ferner den Glauben der Manichäer, dass der Mond während seines Zunehmens sich mit Seelen füllt, die er während seines Abnehmens an die Sonne abgibt ²¹). Dies ist eine Erklärung der Mondphasen, die den Pythagoreern fremd ist; sie haben eben nur die Unterwelt und das Elysium auf den Himmel versetzt. Etwas Vergleichbares kommt erst in dem Mythos vor, den Plutarch in seiner Schrift von dem Gesicht im Runde des Mondes erzählt ²²). Der Mensch besteht aus Körper, Seele und Vernunft, die der Erde bzw. dem Mond und der Sonne entstammen. Im Tode auf der Erde wird die Seele von dem Körper, im Tode auf dem Mond die Seele von der Vernunft getrennt und dort aufgelöst, die Vernunft kehrt zur Sonne zurück. Der

20) Unter den vielen meint Platon vielleicht die Pythagoreer, denn nach Aristoteles, *FVS* 58 B 37, nannten diese den Mond „die Erde im Aether“, Simplikios im Kommentar zu *De caelo*, B p. 293 a. Apollonios Rhodios, *Arg.*, I, v. 499 f. lässt Orpheus die Sterne im Aether und die Bahne des Mondes und der Sonne besingen.

21) CAPELLE, *a.a.O.*; zuletzt CUMONT, *a.a.O.*, S. 172 f.

22) Plutarch., *De facie in orbe lunae*, p. 943 ff.

Mythos ist so stark von stoischer Philosophie, welche die Feuer-Vernunft mit der Sonne identifizierte, und den Ansichten von der physikalischen Beschaffenheit des Mondes ²³⁾ durchsetzt, dass die Ähnlichkeit mit den orientalischen Mythen ganz oberflächlich ist. Dagegen zeigt er Anklänge an pythagoreische Lehren. Der der Sonne zugewandte Teil des Mondes heisst das elysische Gefilde, der andere die Generende der Persephone.

Da nach dem allgemeinen Glauben die Hauchseele beim Tod in die Luft hinausflog und der Aether die reinste Luft war, war es eigentlich selbstverständlich, dass die Seele in den Aether hinaufschwebte. Und da der Aether als der Raum der Sterne betrachtet wurde, so weilten die Seelen dort. Dadurch wird aber die Sache allzu sehr vereinfacht, sie hatte einen viel tieferen Grund in der Umwälzung in der Schätzung der Seele im Vergleich mit dem Körper, die in der spätarchaischen Zeit eintrat. Im Gegensatz zu dem alten Glauben an das kraftlose Schattenwesen im Hades behauptete die neue Anschauung, dass die Seele göttlichen Ursprungs in dem Körper eingekerkert sei. Sie fand ihren Ausdruck im Orphizismus und in der Seelenwanderungslehre, aber keine von diesen Lehren vermochte festen Fuss bei den Griechen zu fassen. Es gab eine andere Möglichkeit, jener Anschauung eine greifbare Form zu geben. Selbstverständlich war, dass der Körper der irdischen Substanz entstammt und in die Erde zurückkehrt; die göttliche Seele entstammt der göttlichen Substanz und kehrt in diese zurück. Der Aether war nach der Meinung der Zeit eben die göttliche Substanz. Dies ist die Lehre, die das Epigramm auf die vor Potidaia Gefallenen vorträgt und die Euripides entwickelt. Sie kehrt wieder in dem Passwort der sog. orphischen Goldblättchen, deren ältestes Exemplar aus der Mitte des vierten Jahrhunderts v. Chr. stammt ²⁴⁾: „Ich bin ein Sohn der Erde und des gestirnten Himmels“.

Diese Vorstellung hatte den Vorzug der Anschaulichkeit. Wenn man in den Himmel, den Aether, hinaufschaute, nahm man die Tausenden von Sternen wahr, die dort leuchten. Wenn man fragte, wo die Seelen der Tausenden von Gestorbenen, die in den Aether hinaufschwebten, blieben, konnte man auf die Sterne zeigen. Die dicht gedrängten

23) ἄστρου σύγκραμα καὶ γῆς, *a.a.O.*, p. 943 B.

24) Grabfund aus Pharsalos nach den mitgefundenen Gegenständen datiert. *Ephem. arch.*, 1950-51, S. 80 ff.; L. ROBERT, *Bull. épigraphique* in: *Revue des études grecques* 65/1953, Nr. 70.

Sterne der Milchstrasse entsprachen eben den Seelen der vielen Gestorbenen. Es leuchteten dort auch viele andere Sterne, grosse und kleine; das hat Aristophanes in seiner Weise ausgelegt. In Wirklichkeit ist es dieselbe Anschauungsweise, die Anaxagoras, nur ganz materialistisch gedacht, vorträgt: Der Aether sei nach seinem Wesen feurig, rücke durch seine schnelle Bewegung Felsblöcke los von der Erde, mache sie glühend und dadurch zu Sternen ²⁵⁾.

Der Glaube, dass die Seelen zu Sternen werden, konnte eine Stütze in der Lehre der Stoa finden. Denn da ein Teil der Seele dem mit der Vernunft identifizierten Feuer entstammt, konnte man folgern, dass dieser Teil, vom Körper gelöst, an seinen Ursprung zurückkehrte, nämlich das Urfeuer, das man in den Himmelskörpern am augenscheinlichsten wahrnahm.

Das Wort „astral“ ist nicht zutreffend für die Vorstellung, die wir später finden und die vor allem durch den Traum des Scipio bekannt ist. Scipio d. Ä. ist nicht zu einem Stern geworden, er steht auf der höchsten Kuppe des Universums und überschaut es von diesem Aussichtspunkt und zeigt es seinem Nachfahren. Die Ähnlichkeit mit dem berühmten Mythos in Platons *Phaidon* ist besonders von Boyancé angezeigt worden. Diese Unsterblichkeitsvorstellung ist eher kosmisch als astral zu nennen, und so hat auch Cumont das Kapitel, in dem er darüber handelt, überschrieben „L’immortalité céleste“. Der Glaube, dass die Seelen in den Aether aufsteigend im Raum der Sterne weilen, bot eine Handhabe zur Vorstellung von der Unsterblichkeit im Himmelsraum, in der Sternenwelt, welche durch die von der hellenistischen Zeit entwickelten Lehren von dem Weltgebäude zu dem ausgebaut wurde, was Cicero in dem Traum des Scipio and andere, wenn auch nicht mit der gleichen Beredsamkeit, schildern.

II

Wir moderne Menschen werden von einem mystischen Gefühl, fast vom Schwindel ergriffen, wenn wir unsre Blicke gegen den Himmel richten und Sterne sehen, deren Licht erst nach Millionen von Lichtjahren — eine unbegreifliche Zahl — unsre Augen erreicht, oder

25) *FVS* 59 A 71.

wenn wir in das sich erweiternde Universum der modernsten Astronomie hineinschauen. Dieses mystische Gefühl ist eine Unendlichkeitsmystik, wie sie Söderblom nennt. Der antike Mensch wurde gleichfalls von einem mystischen Gefühl bei der Betrachtung der Sternenswelt ergriffen ²⁶⁾, der Grund dieses mystischen Gefühls war aber ganz andersartig; es war keine Unendlichkeitsmystik, sein Universum war begrenzt von der äussersten der acht Sphären, der Sphäre der Fixsterne; wenn er an etwas noch Höheres dachte, so war es die transzendente, immaterielle Welt, die nicht zu dem Universum gehörte. Das mystische Gefühl wurde bei ihm von der wundersamen Ordnung erweckt, die er in dem Universum wahrnahm ²⁷⁾. Nach unsrem Begriff ist Ordnung der Mystik fast entgegengesetzt; sie ist begrifflich, dem rasonnierenden Verstand zugänglich, sie hebt das Mystische auf. Wir müssen es versuchen, uns in die Denkweise des antiken Menschen hineinzudenken, um sein mystisches Gefühl bei dem Betrachten der Ordnung des Kosmos zu erfassen.

Die Welt war aus dem Chaos entstanden, sagte Hesiod. Wenn der antike Mensch die verworrenen Zustände und Ereignisse der Welt, in der er lebte, betrachtete, empfand er sie als chaotisch. Dies ist der Hintergrund der Lehre des Platon von der unvollkommenen Welt der Erscheinungen und der ewigen Welt der Ideen und der später allgemein verbreiteten Lehre von der einem ständigen Wechsel, dem Werden und Vergehen unterworfenen sublunaren Welt und der ewigen, unveränderlichen supralunaren Welt. Selbst die Götter walteten willkürlich, sinnlos, sagten einige. Dieses Gefühl von dem Chaotischen der Ereignisse in der Welt und im Leben erstärkte in der hellenistischen Zeit, in der der blinde Zufall, Tyche, als die herrschende Macht erschien. Eine Reaktion war aber schon eingeleitet. Sie begann, sobald der Mensch inwardig wurde, dass die Welt doch so zweckmässig eingerichtet ist, dass er darin leben und seine Bedürfnisse befriedigen kann, eine wunderbare Zweckmässigkeit, deren Zustandekommen weit über alle menschlichen Begriffe geht. Der Urheber konnte nur ein allem menschlichen Verstand überlegenes Wesen sein. Dies ist der sog. physico-teleologische Beweis für die Existenz Gottes, den schon Xenophon

26) Vgl. die beredte Darstellung CUMONTS, *La mystique astrale dans l'Antiquité*, *Bull. de l'Académie de Belgique*, Classe des lettres, 1909, S. 256 ff.

27) Vgl. A. J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu cosmique*, 1949, S. 331 f.

den Sokrates vertragen lässt²⁸⁾ und der dann immer bis in unsre Tage wiederholt wurde. Es haftet aber etwas Trockenes, Verstandsmässiges an dieser Argumentierung, für die Mystik lässt sie kaum einen Platz übrig, und das tut auch nicht das Grundprinzip der Stoa, die ordnende Feuer-Vernunft. Die Hermetik verliess bald den Versuch, ihre Mystik auf dem Stoizismus aufzubauen und wandte sich dem Transzendentismus zu²⁹⁾. Ein anderer Weg öffnete sich.

Die grossen Fortschritte der Astronomie im Anfang des vierten Jahrhunderts v. Chr., die vor allem an den Namen des Eudoxos von Knidos geknüpft sind, lehrten, dass die Himmelskörper sich in regelmässigen, unveränderlichen Bahnen bewegen. Diese Entdeckung machte einen so gewaltigen Eindruck auf den greisen Platon, dass er in der unverbrüchlichen Regelmässigkeit der Bewegungen der Himmelskörper den Beweis für ihre Göttlichkeit sah. Sie seien die wirklichen Götter im Gegensatz zu den willkürlichen Herren des Olymp, und er wollte auf diesem Grund eine neue, bessere Religion aufbauen. Denn wenn die *Epinomis* nicht von ihm geschrieben ist, so gibt sie doch seine Gedanken wieder. Eine gut konstruierte Maschine, an der nichts Mystisches ist, würden wir sagen. Die Alten wurden nachdenklich und fragten, wenigstens unbewusst: Wer hat sie dann erdacht und konstruiert? Platon hat sich die Frage vorgelegt und antwortete: der Demiurg. Man schmälert nicht sein Ansehen, wenn man sagt, dass der Demiurg ein Notbehelf war. Die Frage blieb offen, bis später der kosmische Gott auf den Plan trat. Über ihn ist es nach der erschöpfenden Arbeit Festugières überflüssig zu reden.

Jene Frage liess einen Platz offen für die Mystik, die der Verwunderung über dieses allen Menschenverstand übertreffende Werk entsprang und die durch die Betrachtung der wundersamen Erscheinungen der Himmelskörper ernährt wurde. Aristoteles hat dies erkannt und gewürdigt. Als die eine Hauptquelle der Religion stellt er eindringlich den ergreifenden Eindruck dar, den das Erblicken der Gestirne auf die Menschen machen musste³⁰⁾. Das ist so wahr, dass ein befreundeter Mathematiker mir gesagt hat, dass die Menschen die Mathematik nicht hätten erfinden können, wenn der Himmel immer

28) Xenophon., *Memor.*, I, 4 u. IV, 3; siehe FESTUGIÈRE, *a.a.O.*, S. 75 ff.

29) Siehe meine *Gesch. d. griech. Religion*, II, S. 569 ff.

30) Aristot., *Metaphys.*, XII, 8, p. 1074 a; andere Stellen bei FESTUGIÈRE, *a.a.O.*, S. 229 ff.

von Wolken bedeckt gewesen wäre, so dass sie die Sterne nicht hätten erblicken können. Die Alten leiteten nicht die Mathematik aus der Beobachtung der Sterne her, sondern applizierten jene auf diese. Die Sternenwelt liess einen Platz für die Mystik offen, wie es übrigens auch die Mathematik tut.

Dazu kommt noch etwas, das Gefühl des menschlichen Intellekts von seiner wunderbaren Fähigkeit, in einem Geistesflug über die Welt oder durch die Sphären aufsteigend, alles in sich aufzunehmen und zu erfassen, ein Gemeinplatz ³¹⁾, der dazu benutzt wird, die Kleinheit der menschlichen Dinge in Vergleich mit der Grösse der Welt und der Erhabenheit der Sternenwelt zu veranschaulichen. Darin ist die menschliche Seele mit dem Göttlichen verwandt. Derselbe Geist tut sich auch in der Astrologie kund, obgleich sie der schärfste Ausdruck der mechanischen Kausalität ist. Man lese Manilius, den einzigen Dichter der frühen Kaiserzeit, der eine wirkliche Ergriffenheit zeigt, die nicht mit Unrecht religiös und mystisch genannt werden kann. Und man lese das Epigramm des Ptolemaios: „Ich weiss, dass ich als sterblich und als ein Tagesmensch geboren bin; wenn ich aber in meinem Sinn den kreisenden Bewegungen der Sterne nachspüre, berühre ich nicht die Erde mit meinen Füßen, sondern werde bei dem gottgenährten Zeus mit Ambrosia getränkt“ ³²⁾. Dies ist dasselbe mytische Gefühl, das sich mit dem Stolz über die Kraft des menschlichen Intellekts verbindet.

Kosmische Mystik war den Mysterien der Spätantike nicht fremd. Sie tritt stark hervor in den Buchmysterien der Hermetiker, und auch die Kultmysterien kannten sie; die siebenstufige Leiter der Mithrasmysterien ist ein Symbol der sieben Sphären, durch welche die Seele bis zur achten heraufsteigt; Attis trug einen sternengeschmückten Hut. Die bakchischen Mysterien schlossen sich an den alten orphischen Mythos von dem Weltei an. Macrobius beruft sich auf die in die Mysterien des Liber Pater Eingeweihten, in welchen das Ei so sehr verehrt wird, dass es wegen seiner runden und fast sphärischen Form, die an allen Seiten geschlossen ist, und deswegen, weil es in sich das Leben einschliesst, ein Abbild der Welt (*mundus*) genannt wird, es ist aber allgemein zugestanden, dass die Welt der Anfang

31) FESTUGIÈRE, *Les thèmes du songe de Scipion*, *Eranos* 24/1946, S. 370 ff., *Le Dieu cosmique*, S. 444 ff.

32) *Anthol. palat.*, IX, 577.

des Universums (*universitas*) ist ³³⁾. Plutarch sagt dasselbe kürzer ³⁴⁾. Ein weiteres Anzeichen gibt ein Mysterieneid, der verbreitet gewesen sein muss, da er in einem Papyrus des ersten Jahrhunderts n. Chr. und in einem des dritten auf uns gekommen ist ³⁵⁾. Der Einzuweihende schwört bei demjenigen, der die Erde vom Himmel geschieden hat, die Finsternis vom Licht, den Tag von der Nacht, den Aufgang von dem Untergang, das Leben von dem Tod, das Werden von dem Vergehen u.s.w. Obgleich der Text sich in Gegensätzen ergeht, ist der Gott, bei dem der Eid geschworen wird, unverkennbar der kosmische Gott. Es ist eben das Werk des kosmischen Gottes, die Gegensätze in eine Harmonie aufgehen zu lassen.

Cicero hebt mehrmals hervor, dass die kosmische Seligkeit das Los der grossen Staatsmänner sein wird. Das ist, wie längst bemerkt, römisch gedacht, und vielleicht denkt der eitle Mann auch an seine eigenen Verdienste. Harder und Boyancé ³⁶⁾ haben die Wurzeln dieser Meinung gefunden in der Schilderung Platons in seinem „Staat“ von der Seligkeit, die den Lenkern des Staates zu Teil kommen wird, freilich bei Cicero umgeformt. Der grosse Unterschied ist einmal, dass die Seligkeit bei Platon nicht kosmisch ist, und zweitens, dass seine Staatslenker Philosophen sind, die des Cicero grosse Staatsmänner, die sich durch ihre Tätigkeit zum Wohl des Staates, nicht besonders durch das Studium der Philosophie der Seligkeit verdient gemacht haben. Vielleicht spielt noch etwas anderes hinein. Die Ordnung des Staates und die Ordnung des Universums wird von den Griechen mit demselben Wort bezeichnet, Kosmos, und zwar besonders die spartanische Ordnung, von der die Philosophen in ihren Erörterungen viel redeten. Der Staat wurde mit dem Kosmos verglichen; so konnten auch die grossen Lenker des staatlichen Kosmos mit dem Lenker des Kosmos der Welt verglichen werden, nachdem dieser erkannt und anerkannt worden war. Der Vergleich wurde ausgeführt von den Neupythagoreern, die über das hellenistische Königsideal schrieben; in diesem Zusammenhang sollte ihnen viel-

33) Macrobius, *Saturn.*, VII, 16, 8; siehe weiter BOYANCÉ, *Une allusion à Poëuf orphique*, *Mél. d'arch. et d'hist. de l'École Franç. de Rome* 52/1935, S. 1 ff.

34) Plutarch., *Quaest. conviv.*, p. 636 D.

35) Zitate in meiner *Gesch. d. griech. Religion*, II, S. 667.

36) BOYANCÉ, *Études sur le songe de Scipion*, 1936, S. 138 ff., wo weitere Zitate.

leicht etwas mehr Beachtung geschenkt werden. Der sonst unbekannte Diotogenes schreibt ³⁷⁾: „Wie Gott sich zum Kosmos verhält, so verhält sich der König zum Staat (πόλις), und wie der Staat zum Kosmos, so der König zu Gott. Denn der Staat, der aus vielen und verschiedenen Dingen zusammengefügt ist, ahmt die Zusammenfügung und Harmonie des Kosmos nach.“ Des weiteren wird betont, dass der Kosmos des Universums gewissen Gesetzen folgt und dass der Staat und sein Lenker dasselbe tun sollen. Der König soll Gott nachahmen, er ist ein Abbild des höchsten Königs, er ist göttlich. Der hellenistische Herrscherkult klingt durch, hier war es besonders um den Vergleich des Staates mit dem Universum und des Königs mit dem Lenker des Universums zu tun.

Die erhabenen Reigen der Gestirne erweckten bei den Alten, wie bei uns, das Staunen und die Verwunderung des Betrachters, und die Verwunderung steigerte sich zur Mystik durch das Unergründliche, wie diese unverbrüchliche, ewige Bewegung geschaffen worden war. Es ist Mystik, aber von einer besonderen, eigenen Art. Es ist nicht Unendlichkeitsmystik, vielleicht könnte man es unter die Persönlichkeitsmystik Söderbloms einordnen. Denn die Persönlichkeit des Betrachters und die des zur Seligkeit im Sternenraum Entrückten treten hervor, und der kosmische Gott ist selber eine Persönlichkeit.

37) Diotogenes bei Stobaeus, IV, 7, 61, p. 265 HENSE.

LE MYTHE DANS LES ECRITS DU NOUVEAU TESTAMENT

PAR

O. CULLMANN

Faut-il ajouter une nouvelle contribution au dossier déjà trop volumineux du débat engagé autour de la publication de Rudolf Bultmann, ancien professeur à la Faculté de Théologie protestante de Marburg, sur „le Nouveau Testament et la mythologie”? Cette petite brochure qui peut être considérée comme un manifeste et a été reproduite depuis lors par l'auteur sous une forme un peu différente, avait paru pour la première fois en 1941 sous le titre *Offenbarung und Heilsgeschehen*. Nous avons nous-même pris position à l'égard de ce programme dès 1944 ¹⁾. Depuis la fin de la guerre, la discussion suscitée par le grand savant domine la théologie protestante d'outre-Rhin au point d'avoir relégué plus ou moins à l'arrière-plan tous les autres problèmes. Est-ce la raison pour laquelle les études concernant les origines du christianisme subissent, dans l'Allemagne d'après guerre, une certaine stagnation, d'autant plus regrettable que cette branche de l'histoire des religions doit tant aux théologiens allemands, et avant tout aux travaux antérieurs de R. Bultmann lui-même? Nous ne prétendons pas par là qu'il n'ait plus paru en Allemagne de travaux solides sur certains points particuliers depuis la guerre. Mais comparée à la richesse et à l'importance de l'ancienne production allemande en matière exégétique et historique, l'horizon des investigations paraît, dans ce domaine, bien plus limité, et la question se pose si la discussion sur ce problème de méthode qu'est la „démithologisation” n'a pas usé quelque peu des forces qui auraient pu être employées plus utilement.

1) D'abord dans l'édition allemande, puis dans l'édition française de *Christ et le Temps. Temps et Histoire dans le christianisme primitif* (1947). R. BULTMANN nous a répondu dans *Theologische Literaturzeitung*, 1948, p. 659ss., dans un article intitulé: *Heilsgeschichte und Geschichte. Zu Oscar Cullmann, Christus und die Zeit*.

Le professeur de Marburg est lui-même moins responsable de cette évolution que l'enthousiasme excessif et le fanatisme polémique quelque peu grégaires de certains de ses disciples et de ses adversaires. La théologie protestante allemande n'a-t-elle pas trop souvent la tendance à se laisser absorber entièrement par un seul problème „à la mode”, quitte d'ailleurs à le laisser tomber dès qu'une autre nouveauté fait son apparition? L'enthousiasme passager, dans ces cas, est généralement aussi peu justifié que l'oubli complet qui souvent lui succède au bout d'une vingtaine d'années. Les mêmes symptômes se reproduisent: le nom d'un grand théologien est mis en vedette, et un slogan sert d'enseigne à la réclame scientifique pour ou contre ses idées²⁾. Le slogan actuel lancé par Bultmann, probablement sans qu'il en ait prévu le succès immérité, est adopté par ses partisans et par ses adversaires bien que cette fois-ci ce soit un mot particulièrement barbare qui désigne le problème en vogue: la „démithologisation”. Le mot allemand „Entmythologisierung” tout en étant un peu moins difficile à prononcer n'est guère plus beau que son adaptation française.

Le mot d'ordre s'est imposé d'autant plus facilement que, dans la pensée théologique de Bultmann, il se rattache étroitement à une philosophie à la mode: l'existentialisme, et que d'autre part il se rapporte à un sujet qui est devenu à la mode à la fois parmi les philosophes, les ethnologues, les psychologues et les historiens des religions: le mythe³⁾.

Pour se rendre compte du flot d'encre qu'a fait couler l'opuscule de Bultmann, il suffira de prendre en mains les deux volumes dans lesquels H. W. Bartsch a réuni sous le titre *Kerygma und Mythos* les

2) Nous ne citons qu'au hasard quelques exemples de ce phénomène de „psychologie collective” dans le domaine scientifique, d'ailleurs sans porter par là un jugement négatif sur la valeur des travaux qui sont à la base de ces discussions: ALBERT SCHWEITZER (slogan: „konsequente Eschatologie”); RUDOLF OTTO (slogan: „das Numinose”); KARL BARTH (slogan: „dialektische Theologie”); MARTIN DIBELIUS (slogan: „formgeschichtliche Methode”) etc.

3) Nous ne rappelons ici que quelques travaux: G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, 1933; C. G. JUNG, *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, Eranos 1934; L. LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*, 1936; C. G. JUNG-K. KERÉNYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, 1941; F. MEDICUS, *Das Mythologische in der Religion*, 1944; M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 1953; G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique*, 1953.

articles consacrés par différents auteurs à ce problème et les réponses que le maître lui-même a faites à certains d'entre eux ⁴⁾). Depuis le deuxième tome de cet ouvrage collectif, paru en 1952, la littérature s'est encore considérablement enrichie de nouvelles contributions parmi lesquelles nous citerons seulement les plus importantes : la brochure du théologien Karl Barth ⁵⁾ et l'article du philosophe Karl Jaspers ⁶⁾, de sorte que dès à présent, il y aurait assez de matière pour un troisième tome ^{6a)}, à moins que bientôt un nouveau problème n'oriente l'intérêt général des théologiens allemands dans une autre direction ⁷⁾).

Si malgré cela nous nous sommes décidé, après quelques hésitations, à revenir, à notre tour, sur ce problème, c'est que d'une part cette discussion est peu connue en dehors des pays de langue allemande ; d'autre part nous avons été invité à en parler, conformément aux principes de cette Revue, sans en discuter la portée théologique et philosophique et en posant uniquement la question de savoir ce que l'étude de l'histoire et de la pensée du christianisme primitif peut en retirer. Il nous a paru tentant de considérer une fois la question uniquement sous cet angle.

Il faut distinguer, en effet, deux questions : 1° que faut-il penser de l'essai de Bultmann de rendre accessible, par l'élimination de ce qu'il appelle mythe, le message du Nouveau Testament à l'homme moderne ? 2° que faut-il penser de son essai de déterminer, grâce à cette élimination même, l'essence de la pensée des premiers chrétiens ? La première question est d'ordre théologique et intéresse le prédicateur ⁸⁾, la seconde relève de l'étude historique du christianisme primi-

4) *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch* (Theol. Forschung 1), 1948, ²1951. — *Kerygma und Mythos*, 2. Band : *Diskussionen und Stimmen des In- und Auslandes* (Theol. Forschung 2), 1952.

5) K. BARTH, *Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen*, 1952.

6) K. JASPERS, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, *Merkur*, 1953, S. 1001 ff.

6a) Au moment où nous corrigeons les épreuves, ce 3^e tome vient de paraître !

7) Tout paraît indiquer que ce sera la question des manuscrits de la Mer Morte (Qumran). Espérons-le, car l'étude qui leur sera consacrée sera en tout cas plus féconde que les discussions interminables concernant la démythologisation !

8) Ainsi H. W. BARTSCH (voir plus haut note 4), pour réaliser le programme de BULTMANN qu'il accepte avec quelques réserves, vient de publier des *sermons* sous le titre *Die Anrede Gottes. Das biblische Wort dem modernen Menschen angeboten*, 1953 ; *Christus ohne Mythos. Die Botschaft der Evangelien für jedermann*, 1953.

tif et de sa pensée. C'est donc de la seconde seulement que nous allons nous occuper ici.

Bultmann protesterait, dès l'abord, contre cette distinction des deux points de vue. C'est que leur confusion est voulue par lui et caractéristique de sa position. D'abord, il y a chez lui la conviction a priori suivante : les éléments du Nouveau Testament qu'il considère comme inacceptables pour la pensée moderne („au siècle du courant électrique et de la radio") ne sauraient avoir été l'essence même de la pensée des premiers chrétiens. C'est cette conviction que nous croyons devoir ébranler précisément.

Pour une autre raison encore, Bultmann refuserait sans doute de poser la deuxième question (historique) sans poser la première (théologique) : il y a chez lui, au point de départ, des principes d'interprétation déterminés, d'„herméneutique", pour employer le terme consacré, qui l'obligent même à accorder une certaine priorité à la question théologique ou philosophique pour comprendre l'intention profonde du texte. D'après ces principes, les éléments inacceptables sous leur forme traditionnelle pour notre pensée moderne — appelons-les avec Bultmann „mythologiques" — sont destinés, en réalité, à nous communiquer une nouvelle façon de comprendre notre propre existence et à nous libérer de la fausse compréhension que nous en avions auparavant. Selon l'expression chère à la philosophie existentialiste dont Bultmann a subi fortement l'influence, surtout sous la forme que Heidegger lui a donnée ⁹⁾, les textes dépouillés de leur forme mythologique donneraient au lecteur un nouveau „Selbstverständnis", une nouvelle compréhension de soi. On voit qu'en partant de ces prémisses Bultmann ne peut pas séparer la question exégétique de la question théologique.

Et qu'entend-il par mythe ? Quel est cet élément dont il faudrait débarrasser les affirmations du Nouveau Testament pour en donner la seule interprétation acceptable aujourd'hui, c'est-à-dire existentialiste ¹⁰⁾ dans le sens indiqué ? Bultmann définit le mythe „la représentation selon laquelle ce qui est transcendant, divin, apparaît comme immanent, humain ; l'invisible comme visible". Compris ainsi il n'y a pas

9) *Sein und Zeit*.

10) Nous n'insistons pas ici sur la distinction spécieuse qu'avec les philosophes allemands BULTMANN fait entre „existential" et „existentiell".

des mythes dans les écrits du Nouveau Testament. Il n'y a qu'un mythe unique, ou plutôt tout n'y est qu'expression mythique, plus précisément: expression mythique de notre „existence authentique”. Et quelle est cette existence authentique? L'homme sans la foi se fie à ce monde qui lui donne une fausse sécurité, et dès qu'il s'aperçoit que ses valeurs lui échappent, il est accablé de soucis qui se transforment en „angoisse”. C'est de cette situation que le message du Nouveau Testament nous libère en nous faisant passer précisément à l'existence „authentique” qui est une attitude de détachement à l'égard des réalités „disponibles” et d'abandon confiant au „non-disponible”. Ainsi l'existence de l'interprète est engagée dans le débat exégétique. Pour décrire l'existence authentique, le Nouveau Testament se sert, selon Bultmann, de la forme surannée du mythe, qu'on ne saurait plus accepter, selon lui, aussi peu que la représentation naïve du monde, „lorsqu' on se sert en même temps du courant électrique et de la radio”.

De la sorte, tout ce que les premiers chrétiens enseignent sur un peuple élu à l'avance par Dieu et sur un être divin incarné sur la terre dans ce peuple dont il doit accomplir la mission divine; sur sa mort rédemptrice, substitutive; sur sa résurrection; sur son action dans sa communauté par les sacrements; sur son retour final; tout cela est mythe. Donc toute cette „histoire du salut” que les premiers écrivains chrétiens voient se dérouler pour ainsi dire dans le cadre de l'histoire banale, profane, n'est en réalité que mythe. Son apparence historique, son caractère de déroulement temporel est subordonné au mythe et n'appartient pas à l'essence profonde de la pensée du Nouveau Testament.

Dépouiller cette pensée du mythe, selon Bultmann, ce n'est donc pas discerner entre éléments historiques et éléments mythiques, comme les „vies de Jésus” du 19^e siècle avaient essayé de le faire, mais c'est considérer d'une façon conséquente cette „histoire du salut” dans sa totalité comme un mythe; et c'est ensuite y chercher, conformément à la nature même de tout mythe, une explication de notre existence authentique et l'exprimer à l'aide de nos catégories modernes. Autrement dit, Bultmann rejette d'une part la totalité de l'histoire du salut en tant qu'elle prétend être une histoire, et il accepte d'autre part la totalité de cette histoire à condition qu'on la considère comme un mythe susceptible à ce titre d'être *interprété*, en vertu de son intention

profonde, selon les catégories de l'existentialisme. Au point de vue auquel nous nous plaçons ici, c'est-à-dire de l'étude du christianisme primitif, cela signifie que pour Bultmann l'élément historique caractérisant la doctrine des premiers chrétiens *n'est pas essentiel*, mais un moyen d'expression mythique pour une vérité ahistorique, atemporelle qui, elle, en formerait la substance réelle.

Cette dévalorisation de l'élément historique dans le message chrétien primitif ne nous rapproche-t-elle pas singulièrement du gnosticisme de l'antiquité, de cette conception du christianisme qui elle aussi prétendait faire fi de l'histoire jusqu'à dénier à Jésus lui-même son caractère véritablement historique? Nous sommes tentés de penser à ce „docétisme” qui n'attribue à Jésus que l'apparence d'un corps.

D'autre part, le point de vue de Bultmann ne paraît, au premier abord, pas très éloigné de la conclusion des savants modernes qu'on appelle même les „mythologues”, des Drews et des Couchoud, qui nient l'existence historique de Jésus pour en faire un mythe intégral.

Pendant Bultmann a trop le sens historique pour tomber dans ces théories. Il semble avoir reconnu pour sa conception le danger de ce voisinage. Aussi insiste-t-il fortement sur *un* fait historique au moins : la mort du Christ. C'est le seul événement historique auquel il reconnaît une valeur fondamentale pour le salut de l'homme. Et en quoi consiste-t-elle? La croix nous fait passer de la fausse sécurité d'une vie selon les principes du monde visible à la foi qui nous fait vivre selon les principes de ce „qui n'est pas disponible”. Ainsi la nécessité de la révélation chrétienne à côté de la philosophie paraît sauvegardée. En effet, cette question pourrait se poser. Car la philosophie existentialiste profane se rencontre, selon Bultmann, avec ce „kérygma”, ce message chrétien, dans l'analyse de „l'existence authentique”. Mais le théologien ne peut pas se contenter de cette constatation qui au fond pourrait rendre parfaitement superflue la révélation chrétienne. Le professeur de Marburg s'efforce donc de faire cette distinction qui lui paraît s'imposer : tandis que la philosophie croit arriver à la compréhension de l'„existence authentique” par la voie intellectuelle, le chrétien sait qu'il a besoin précisément de cet acte divin de la mort du Christ qui, toujours à nouveau, nous place en face de la décision de la foi. L'appel qui nous est adressé par la croix du Christ : voilà ce que Bultmann appelle le „kérygma” du Nouveau Testament. Il y a donc *un* élément historique qui subsistera dans le processus néces-

saire de la „démithologisation” : celui qui déclenche pour ainsi dire tout ce processus d’interprétation existentialiste.

Nous ne poserons pas ici, comme d’autres l’ont fait, la question de savoir si Bultmann est conséquent avec lui-même en laissant subsister ce dernier élément historique comme élément de salut. Fidèles à notre but, nous nous bornerons à nous demander si le théologien allemand a interprété correctement l’intention profonde de la foi des premiers chrétiens en attribuant la fonction que nous venons de voir à la croix du Christ. Pour répondre à la question de savoir si l’histoire du salut, ou pour parler avec Bultmann : le mythe chrétien, a pour les auteurs du Nouveau Testament vraiment le sens qu’il lui prête, il nous paraît, en effet, indiqué de commencer par l’élément par lequel le savant allemand semble être le plus proche du langage même du Nouveau Testament, la croix du Christ, puisque c’est le seul fait historique auquel il reconnaît une valeur de salut.

Mais est-ce vraiment la croix dont parle l’apôtre Paul ? Est-ce vraiment l’acte unique, accompli „une fois pour toutes” (*ephapax*) dont parle l’auteur de l’Épître aux Hébreux ? A y regarder de près, ce n’est pas là non plus, chez Bultmann, l’élément historique comme tel qui nous sauve, mais u n i q u e m e n t la rencontre entre cet événement historique et l’homme. Nous insistons sur le mot „uniquement”. Car les écrits du Nouveau Testament enseignent aussi que c’est la foi qui sauve, mais pour eux c’est la foi que l’événement de la mort du Christ comme tel nous a déjà sauvés. Par la foi nous nous approprions seulement le fruit de ce qui a déjà été acquis indépendamment de nous. Pour Bultmann, l’événement lui-même, en dehors de l’appel qu’il nous adresse, ne signifie rien pour notre salut et n’est qu’un martyre comme un autre.

Le salut, ici, ne réside donc pas dans l’acte unique, mais est un événement répété toujours à nouveau dans chaque individu, toutes les fois que le message de la mort du Christ s’adresse à lui. Au moment unique de l’histoire où Christ est mort sur la croix, rien ne s’est passé sur le plan ontologique pour le salut de l’humanité. Lorsque les premiers chrétiens parlent d’une mort rédemptrice pour nos péchés, d’une réconciliation avec Dieu, donc d’un effet produit en dehors de nous, nous rencontrerions là de nouveau le „mythe”. La foi démythologisée dans la mort du Christ n’est donc pas une foi dans l’événement unique, mais dans l’invitation qu’il nous adresse à concevoir notre

existence d'une manière nouvelle. Ce n'est pas la conviction que l'événement de Golgotha nous a effectivement placés dans une situation nouvelle, mais qu'il nous invite à reconsidérer notre existence.

Ainsi même le seul événement historique que Bultmann laisse subsister comme élément de salut est, en réalité, dépouillé de son caractère d'événement unique.

Une fois de plus, nous nous interdisons de juger la position théologique personnelle de Bultmann qu'il défend avec une conviction sincère qui ne manque pas de grandeur et devant laquelle nous nous inclinons. Mais n'est-ce pas une illusion de la part du grand théologien que de croire que la foi ainsi „démithologisée” dans la croix de Jésus soit celle des premiers chrétiens? En réalité, il ne s'agit pas là d'une simple transposition du message chrétien dans notre langage moderne, mais il s'agit d'une foi radicalement différente dans son essence même. L'objet n'est plus le même. Ce qui dans tout le Nouveau Testament caractérise la foi dans l'acte accompli par le Christ c'est l'abandon complet à un événement du passé qui certes a eu lieu pour nous, mais „pour nous”, parce que justement „en dehors de nous”: le croyant du Nouveau Testament croit qu'il s'est passé quelque chose entre Dieu et le Christ par la réconciliation opérée par la mort du Christ: l'ère nouvelle a été inaugurée. Bien sûr l'homme doit-il croire, mais l'objet de sa foi c'est l'événement unique lui-même qui a eu lieu „une fois pour toutes”, ce n'est pas son sens pédagogique concernant la compréhension de notre existence¹¹). Certes les premiers chrétiens arrivent à une compréhension nouvelle de leur existence, mais seulement par une foi qui ne se rapporte précisément pas à cette compréhension, mais à la portée ontologique de l'acte lui-même. L'homme du Nouveau Testament ne croit pas dans un martyr dont la mort a un sens pédagogique pour toute l'humanité, mais dans le „Serviteur de Dieu” qui par un acte volontaire a enlevé le péché du monde.

On peut être d'avis avec Bultmann qu'il n'est plus possible à l'homme d'aujourd'hui d'adhérer à cette foi. Mais en la remplaçant par la foi dans le sens pédagogique de la croix, il faut savoir qu'on cesse d'i-

11) C'est ce que KARL BARTH souligne dans la brochure mentionnée plus haut, en termes théologiques, en affirmant que la christologie doit précéder la sotériologie.

interpréter la foi du Nouveau Testament parce qu'on en abandonne l'objet et par là même le caractère fondamental.

Dès maintenant, nous constatons que Bultmann croit dépouiller le message chrétien primitif du mythe, simple mode d'expression, alors qu'en réalité il le dépouille de l'histoire, de ce „une fois pour toutes” qui caractérise l'événement central du salut. Dans sa définition du mythe („le transcendant représenté par l'immanent”), il englobe dans l'immanent aussi l'histoire, mais sans se rendre compte que pour le christianisme primitif l'histoire n'est pas une simple représentation d'une donnée transcendante, mais le point de départ et la substance permanente de la foi.

L'élément historique, temporel, distingue le judaïsme et le christianisme des autres religions, et par conséquent on ne peut pas le laisser tomber sans s'attaquer à la substance même du christianisme. En effet, dans le christianisme cet élément est plus important encore que dans le judaïsme, parce que les chrétiens partent de cette idée que les temps sont accomplis, que le temps a déjà atteint, dans la mort de Jésus-Christ, son point central, qui le divise de façon décisive en deux parties, l'ère ancienne et l'ère nouvelle.

Qu'un événement historique qui s'insère dans l'histoire banale, ait ainsi une portée décisive pour le salut du monde : voilà ce que l'apôtre Paul appelle la „folie” de la croix. Dépouiller la foi du Nouveau Testament de la foi dans l'événement unique, n'est-ce pas la dépouiller de la „folie”, donc de son cœur même ? N'est-ce pas une „croix vidée”, comme dit l'apôtre Paul dans I. Cor. I, 17 ? Car il faut bien se rendre compte que cette „folie” ce n'est pas, comme Bultmann le pense, la foi „dans ce qui n'est pas disponible”. Cette foi-là beaucoup de Grecs auraient pu l'accepter et l'exprimer à l'aide de véritables mythes. Mais que le salut soit une histoire, voilà la „folie” pour la pensée grecque comme pour la pensée moderne. Sous ce rapport, nous ne sommes pas dans une autre situation aujourd'hui que les philosophes grecs, malgré „le courant électrique et la radio”. Car ce que l'apôtre appelle „folie” n'a rien à voir non plus avec la représentation naïve du monde chez les anciens ¹²⁾. La croix, centre d'une histoire du salut pour le monde, c'était une „folie” déjà pour les Grecs du premier siècle qui ne connaissaient encore rien du „courant électrique et de la radio”.

¹²⁾ Pour la critique de ce que BULTMANN dit du „Weltbild” qu'il met sur le même plan que le mythe, voir l'article cité plus haut de KARL JASPERS.

Voilà pourquoi les gnostiques de l'antiquité et aussi beaucoup de théologiens de l'Eglise antique ont déjà essayé de faire au fond, *mutatis mutandis*, ce que Bultmann nous propose. Leur essai d'éliminer la „folie” d'un salut éternel accompli par une histoire est intéressant pour celui qui étudie l'hellénisation de la pensée chrétienne, mais leur exégèse n'a guère de valeur, car ils n'ont pu mettre d'accord leurs idées grecques avec le Nouveau Testament qu'à l'aide de la méthode allégorique.

En étendant la notion de mythe à l'histoire chrétienne du salut, Bultmann nous semble avoir introduit une confusion non seulement dans la terminologie, mais dans la discussion relative à l'essence du christianisme. Le mythe est généralement opposé à l'histoire, et, malgré leur rencontre inévitable dans ce que van der Leeuw appelle „mythis-toire”, nous ne pensons pas que les études récentes sur la nature du mythe nous invitent à abandonner cette distinction fondamentale ¹³). Le mythe est atemporel, antihistorique, en dehors du temps concret de l'histoire. Il est caractérisé par la répétition ¹⁴). Dans le christianisme par contre, l'événement historique, le „kairos”, est „typos”, mais, comme le dit justement H. Ch. Puech, „pas l'empreinte, pas le reflet d'un archétype intemporel; il n'est pas à son tour un archétype à proprement parler, mais plutôt un prototype au sens chronologique”. C'est là que réside l'originalité du christianisme, lorsque nous le comparons avec les autres religions ¹⁵). Les religions des mystères, les religions syncrétistes, partent du mythe atemporel qui se répète, le christianisme primitif part de l'histoire et reste résolument sur le plan du Temps, même lorsqu'il interprète l'histoire à l'aide de conceptions mythologiques. En effaçant ce trait distinctif qui sépare le christianisme des

13) Voir l'étude de H. CH. PUECH, *Temps, histoire et mythe dans le christianisme des premiers siècles* (Rapports du 7e Congrès d'Histoire des Religions à Amsterdam, publiés en 1951 par C. J. BLEEKER, G. W. J. DREVES, K. A. H. HIDDING, p. 33ss.).

14) Voir là-dessus M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 1953; H. CH. PUECH, *op. cit.*, p. 49 fait remarquer que même dans les sacrements, les événements bibliques ne sont pas à proprement parler répétés. „Un sacrement comme le rite eucharistique n'est pas pure répétition ou réactualisation, il est mémorial d'un événement passé et annonce d'un événement futur”.

15) Nous avons écrit notre livre *Christ et le Temps* pour mettre en évidence cette vérité, et c'est elle que nous aurions voulu voir discutée davantage par les historiens des origines du christianisme. Au lieu de cela, beaucoup de nos critiques, surtout parmi les théologiens protestants, se sont attardés à soulever le problème métaphysique du Temps.

religions du monde ambiant, et en le ramenant à une vérité atemporelle, Bultmann ne fait-il pas rentrer la foi chrétienne dans le syncrétisme auquel, en réalité, elle s'était montrée rebelle? Et ne peut-on pas hasarder l'affirmation paradoxale qu'en éliminant l'aspect temporel du message chrétien primitif, Bultmann s'est engagé, en vérité, dans la voie du mythe?

Nous concéderons volontiers que l'histoire du salut ne coïncide pas avec l'histoire profane. C'est une histoire interprétée. Nous devrons l'interpréter par conséquent à notre tour. Nous ne reprocherons donc pas à Bultmann d'avoir cherché les principes et les motifs sous-jacents aux affirmations du Nouveau Testament¹⁶⁾, mais nous insisterons sur le fait que les motifs d'une histoire du salut ne sont pas les mêmes que les motifs du mythe, et que le caractère temporel est inhérent à ces motifs. Une histoire interprétée peut se servir du mythe mais elle n'est pas mythe. L'interprétation d'une histoire du salut ne peut donc pas s'inspirer des lois valables pour l'interprétation d'un mythe.

Pour cette raison, nous contestons que la considération de leur „existence” soit pour les premiers chrétiens le motif primordial de leur pensée. Certes ils ont une nouvelle façon de comprendre leur existence, pour parler le langage de Bultmann. Mais ils l'ont non pas parce qu'ils sont partis d'une considération, consciente ou inconsciente, de leur existence, mais parce que certains événements (vie de Jésus, apparitions) dont ils ont été les témoins leur ont donné la conviction d'avoir été effectivement placés dans l'ère nouvelle, dans l'„éon” nouveau, et d'être intégrés ainsi dans l'histoire du Christ. La compréhension de leur existence n'est pas un point de départ mais une conséquence de leur foi dans le temps nouveau de la résurrection. Le point de dé-

16) Nous étions d'accord avec lui lorsque dans ses études consacrées à la formation de la tradition orale des évangiles synoptiques (*Geschichte der synoptischen Tradition*), il avait insisté, il y a plus de 30 ans, sur le fait que la tradition évangélique sur la Vie de Jésus, dans sa totalité, est le témoignage de la foi de la communauté primitive. Il avait assigné alors à l'interprétation des évangiles comme but de retrouver à travers l'histoire de la Vie de Jésus cette foi, mais il n'avait pas encore défini, a priori, ce témoignage collectif dans le sens du mythe destiné à exprimer l'existence authentique de l'homme. Pourtant on peut se demander si, dès ce moment-là, BULTMANN n'avait pas méconnu quelque peu le fait que ce témoignage a pour objet même l'histoire: Jésus de Nazareth est le Christ. Qui dit „Jésus de Nazareth”, dit Histoire.

part c'est la considération de certains événements dont Bultmann nous paraît minimiser l'importance fondamentale. Il ne s'agit pas seulement de la croix, mais surtout des événements, quels qu'ils soient, qui ont été interprétés comme preuves de la résurrection de Jésus¹⁷⁾, et de certains faits qui ont été attribués à une action directe du Saint Esprit. A la lumière de ces événements, signes du salut, les premiers chrétiens voient se dérouler dans le temps une histoire du Christ que l'apôtre Paul appelle „oikonomia” : elle commence avec la création du monde dont le Christ a été le médiateur ; elle continue après la chute, avec l'élection du peuple d'Israël ; elle atteint son centre avec la mort et la résurrection du Christ ; elle se prolonge parmi eux dans leur communauté, corps du Christ, nouvel Israël ; elle s'achèvera par le retour du Christ.

Le „pour nous” de cette histoire du salut consiste pour la foi des premiers chrétiens dans le fait d'être incorporés effectivement à ce déroulement temporel en tant que nouvel Israël, donc *d'abord* en tant que communauté, et par là seulement en tant qu'individus. Bultmann, en considérant comme la base la considération de l'existence, est obligé, au contraire, de partir de l'individu.

La base du salut ce sont la mort de Jésus et surtout les événements consécutifs à cette mort dans leur unicité temporelle. Pour les interpréter en ce sens, les chrétiens ont juxtaposé des éléments contrôlables par l'histoire et d'autres qui ne le sont pas et qu'on peut appeler „mythiques”.

Mais l'interprétation n'a-t-elle pas absorbé pour ainsi dire l'histoire, de sorte qu'en dernière analyse ce serait quand même le mythe atemporel qui, en prenant le dessus, constituerait sous sa forme définitive la pensée chrétienne primitive dans le sens indiqué par Bultmann ? Le caractère entièrement temporel que garde cette histoire du salut prouve que tel n'est pas le cas. Bultmann a raison d'insister, comme nous l'avons vu, sur l'unité du message du Nouveau Testament, mais cette unité ne provient précisément pas de son aspect mythique, mais de son aspect temporel.

17) BULTMANN ne tient pour ainsi dire aucun compte des événements qui ont suscité la foi à la résurrection du Christ. Quel que soit le caractère que nous attribuons à ces événements, il faut en tout cas reconnaître qu'ils sont à la base même de cette foi. BULTMANN fait de la foi en la résurrection un simple succédané de la foi en la croix telle qu'il l'entend : confirmation de l'existence authentique.

Il y a dans l'histoire chrétienne du salut que nous avons esquissée des éléments mythologiques, à côté des éléments contrôlables par l'histoire. Ce qui fait l'unité des deux catégories d'éléments c'est qu'ils soient tous présentés dans une même perspective temporelle¹⁸⁾. Certes les premiers chrétiens n'ont pas été capables de distinguer entre faits mythiques et faits historiques. Mais ce qui nous importe ici, ce n'est pas cela, mais la constatation que l'histoire n'a pas été absorbée par le mythe, mais vice-versa que le mythe a été mis au service de l'histoire, et non pas de notre „compréhension de nous-mêmes”. Nous avons montré ailleurs en détail¹⁹⁾, comment le début de l'histoire du salut, celle des origines, est constituée par des mythes, de même l'histoire de la fin, des événements apocalyptiques, et comment même la description de la partie centrale, plus particulièrement historique, a aussi utilisé des thèmes mythiques. Mais tous ces éléments auxquels, en dehors de cette histoire chrétienne du salut, s'appliquent les caractéristiques générales du mythe, sont subordonnés, dans la nouvelle perspective, à l'histoire du Christ. Ainsi ce qui désormais importe uniquement dans le mythe d'Adam c'est que Adam soit le premier Adam suivi du „second” qu'est le Christ.

Autrement dit, en incorporant des mythes à l'histoire du salut, les premiers chrétiens les ont au fond „démithologisés”, mais non pas pour en faire ressortir la vérité atemporelle qui est à leur base, mais pour les mettre en rapport avec les événements de l'histoire du Christ: ils les ont, pour ainsi dire, „historisés”, de sorte qu'il cessent dans le Nouveau Testament d'être des mythes. Voilà la raison pour laquelle il n'est pas possible de les éliminer par une interprétation existentialiste; il s'agit, au contraire, de montrer de quelle façon ils sont destinés à mettre en évidence le mouvement de l'histoire du salut en rapport avec les événements historiquement contrôlables.

Il est vrai qu'à la périphérie du Nouveau Testament, nous voyons surgir d'autres mythes qui, eux, ne sont pas intégrés dans l'histoire du salut proprement dite, mais gardent leur caractère de mythe²⁰⁾.

18) Voir la démonstration que nous avons fournie dans *Christ et le Temps*, p. 66ss.

19) Il faudrait citer dans *Christ et le Temps* tout le chapitre intitulé: „les rapports de l'histoire et de la prophétie (Histoire et Mythe)”.

20) W. G. KÜMMEL, *Mythos im Neuen Testament*, *Theolog. Zeitschrift*

Tandis que dans les écrits chrétiens du premier siècle ils n'apparaissent qu'à la périphérie, ils prédominent de plus en plus dans les évangiles et les actes apocryphes. Pour cette catégorie de mythes, la recherche des motifs généraux qui sont à la base du mythe s'impose.

Bultmann dit que le Nouveau Testament nous invite lui-même à le démythologiser dans le sens existentialiste qu'il indique, puisqu'un processus de démythologisation de ce genre commencerait à l'intérieur même de cette littérature chrétienne du premier siècle, à savoir dans le quatrième évangile. Seule une exégèse détaillée de cet évangile pourrait nous permettre d'examiner cette thèse. Bultmann a écrit un important commentaire du quatrième évangile ²¹⁾ dans lequel il donne effectivement de la pensée johannique une interprétation qui la rapproche beaucoup de la philosophie de Heidegger. Il est exact que la perspective historique de cet évangile est différente de celle des évangiles synoptiques. Cependant le caractère temporel de l'histoire du salut est entièrement sauvegardé dans cet écrit. Il y est même souligné plus que dans les autres évangiles.

D'abord la vie de Jésus y est strictement liée aux moments, aux „kairoï” déterminés par Dieu. De là l'insistance avec laquelle l'évangéliste note les „heures” qui toutes tendent vers l'„heure” décisive de la mort du Christ. Cette heure ultime ne peut et ne doit pas être avancée. Toutes les heures antérieures doivent s'écouler d'abord. Pour cette raison, Jésus évite tout ce qui pourrait précipiter les événements. „Mon temps n'est pas encore là”, dit le Christ johannique aux frères qui ne croient pas, „votre temps est toujours disponible” (Jean 7, 6). Le déroulement de la vie de Jésus est strictement fixé par la chronologie de l'histoire du salut. Voilà pourquoi il „travaille jusqu'à maintenant” (Jean 5, 17); et voilà pourquoi il doit accomplir tout ce qui lui est prescrit chaque jour et à chaque heure „tant qu'il fait jour”, c'est-à-dire tant que dure le temps de son séjour sur la terre (Jean 9, 4s.). Parce que tel jour à telle heure Jésus devait rencontrer et guérir l'aveugle-né, celui-ci a été atteint de cécité dès sa naissance. C'est la réponse donnée à la question des disciples: „qui a péché, celui-ci ou ses parents pourqu'il fût né aveugle?” (Jean 9, 2ss.)

1950, S. 321 ff, insiste aussi sur le fait qu'il y a dans le Nouveau Testament „mythe” et „mythe”.

21) *Das Evangelium des Johannes*, 1941.

D'autre part nous avons montré ailleurs ²²⁾ que la perspective du quatrième évangile reste toujours orientée dans le sens de l'histoire du salut et que le but de l'auteur est de décrire la vie de Jésus de manière à rendre visible la ligne qui mène de chaque événement de cette vie à la communauté ultérieure des chrétiens. L'évangéliste veut intégrer consciemment le présent, le temps de l'Eglise, à l'histoire du salut, montrer l'identité entre Jésus historique et le Christ de l'Eglise de sorte qu'il embrasse du même regard le passé et le présent. Toutes les pensées johanniques nous paraissent subordonnées, ici également, à un thème de l'histoire du salut et non à un thème atemporel.

Pour répondre à la question dont nous sommes partis, nous dirons qu'en étendant la notion du mythe tel qu'il l'a défini à la doctrine du christianisme primitif, Bultmann ne nous paraît pas avoir fourni à l'exégèse des premiers écrits chrétiens une méthode d'interprétation adéquate pour pénétrer le sens profond de leur pensée. Voulant dépouiller le Nouveau Testament du mythe, il l'a dépouillé davantage de l'histoire du salut qui fait partie de sa substance même. Le fait de considérer celle-ci comme inacceptable pour la pensée d'aujourd'hui, n'implique pas qu'elle ne soit pas constitutive et essentielle pour celle des chrétiens du premier siècle. Si le mythe peut être un objet d'étude pour la psychanalyse et la philosophie, cela ne nous autorise pas à chercher aussi l'intention de la pensée du Nouveau Testament sur un plan différent de celui qui se présente à nous dans les textes. Notre exégèse risquera sans cela de tomber dans l'arbitraire.

En abordant l'interprétation des premiers documents chrétiens par la question de l'existence individuelle, nous prêtons à leurs auteurs une préoccupation qui, en tout cas, n'est pas primordiale pour eux, et nous ramenons leur pensée temporelle à une pensée atemporelle qui risque de nous faire remplacer la typologie par l'allégorie.

La plupart des mythes qui se trouvent dans le Nouveau Testament ont une autre fonction que le mythe pur dont se sont occupés, ces derniers temps, dans leurs pénétrantes études, les ethnologues, les historiens des religions, les psychologues et les métaphysiciens ²³⁾. Les

²²⁾ *Les sacrements dans l'Évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, 1951.

²³⁾ Voir les travaux énumérés plus haut p. 121 auxquels il faudrait ajouter beaucoup d'autres, tels E. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken*,

mythes du Nouveau Testament sont dépouillés de leur caractère et subordonnés entièrement à une histoire du salut dont la structure est différente de celle du mythe.

OSCAR CULLMANN

1925; G. DUMÉZIL, *Temps et Mythes* (*Rech. philos.* 1935/36, p. 235ss.); M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, 1947; K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, 1948; R. PETTAZZONI, *Die Wahrheit des Mythos*, *Paideuma*, 4/1950; E. BUESS, *Geschichte des mythischen Erkennens*, 1953.

SHORTER NOTES

ALLE ORIGINI DELLA SCIENZA DELLE RELIGIONI

Il pensiero critico, applicato alla religione già da Xenofane (l'uomo concepisce gli dèi a sua propria imagine e somiglianza, frgmm. 14-16) e poi sistematicamente dai Sofisti (agnosticismo di Protagora, frgm. 4; teoria pragmatistica di Prodicco, frgm. 5; origine convenzionale della religione secondo Critia, frgm. 25), approfondito quindi speculativamente da Socrate e teologicamente da Platone, si fece scientifico e positivo con Aristotele e i suoi discepoli.

Ad Aristotele è attribuita (frgm. 10 ROSE: *Sext. Empir. adv. dogm.* III 20) la teoria del doppio ordine di esperienze, interiori ed esteriori (fenomeni meteorici), concorrenti a formare la nozione di esseri divini. Nel piano grandioso, ideato e promosso dal Maestro, di una sistemazione generale di tutto lo scibile nelle 'storie' delle singole scienze, trovò posto anche una 'storia' della teologia, concepita come una esposizione dei sistemi teologici e teogonici dei varii popoli. Essa è legata specialmente ai nomi di Teofrasto e di Eudemo.

Nel catalogo degli scritti di Teofrasto in Diogene Laerzio V 42-48, figura infatti, oltre a tre libri *περὶ θεῶν*, una *τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίαι* in sei libri. Quanto ad Eudemo come scrittore di cose religiose, abbiamo la testimonianza di Damascio, *de principiis*, capp. 124-125 pp. 382-385 KOPP, dove le preziose notizie su le teogonie orfica, babilonese, fenicia, zoroastrica (zervanitica) sono esplicitamente derivate da Eudemo. Se è vero, come dimostrò quasi un secolo fa H. Usener nella sua dissertazione (*Analecta Theophrastea*, Lipsiae 1858), che nel citato elenco degli scritti di Teofrasto in Diogene Laerzio figurano per errore alcuni scritti di Eudemo, appare probabile (cfr. REnc. VI 898) la ulteriore congettura dell' Usener, che anche la *τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίαι* sia opera di Eudemo, e sia precisamente tutt' una con quell' opera teologica alla quale attinge Damascio, *l. cit.*. L'*excerptum* di Damascio ci consente dunque di formarci una idea concreta di questa ampia 'teologia' in sei libri, che per il suo carattere positivo e per il suo contenuto (esposizione dei sistemi teologici dei varii popoli con particolare riguardo alle loro teogonie) sarebbe dunque da con-

siderare come la prima 'storia', o piuttosto scienza, delle religioni, concepita e condotta sotto il segno dello spirito scientifico impresso dal pensiero aristotelico anche su lo studio della religione.

R. PETTAZZONI

MANUALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Nei vari Manuali di Storia delle religioni oggi in uso, siano essi opera di un solo Autore oppure fatti in collaborazione, la materia è generalmente divisa per Capitoli dedicati ciascuno a una data religione e al suo svolgimento individuato nel tempo e nello spazio: basti citare come esempio il notissimo *Lehrbuch der Religionsgeschichte* di P. D. Chantepie de la Saussaye nella prima e nell' ultima (quarta) edizione (curata da A. Bertholet e Edv. Lehmann, 2 voll., Tubinga 1925). Mancano in ambedue queste edizioni la religione cristiana e la religione ebraica, mentre nella seconda e nella terza edizione (1897, 1905), anch' esse fatte, come la quarta, in collaborazione, era bensì esclusa la religione cristiana, ma la ebraica era compresa.

Nel Manuale di C. P. Tiele (1876, edizione inglese di E. Charpentier 1877, ²1880, francese di M. Vernes 1880, ²1885, tedesca di F. W. T. Weber 1880, ²1887) mancavano il Buddismo, il Cristianesimo e l'Islamismo; infatti esso si intitolava, nell'originale, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* ¹). L'esclusione è mantenuta per il solo Cristianesimo nella rielaborazione di N. Söderblom (Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte* ⁵1920, ⁶1930).

Manca del pari il Cristianesimo (due sole pagine gli sono dedicate) nella *Allgemeine Religionsgeschichte* di Conrad von Orelli (1899, ²1911-1913), e nel breve compendio del danese Edv. Lehmann, *Die Religionen* (Lipsia 1924, dove manca pure la religione ebraica), come anche nel Manuale danese a collaborazione collettiva *Illustreret Religionshistorie*, pubblicato sotto la direzione di J. Pedersen (Copenaghen 1948).

Il Cristianesimo è invece compreso nei seguenti Manuali, tutti, tranne il primo, a collaborazione collettiva: G. Foot Moore, *The History of Religions*, I-II, New York 1916 (edizione italiana, Bari

¹) Poi rielaborata nella grande *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, 2 voll., Amsterdam 1893-1902.

siderare come la prima 'storia', o piuttosto scienza, delle religioni, concepita e condotta sotto il segno dello spirito scientifico impresso dal pensiero aristotelico anche su lo studio della religione.

R. PETTAZZONI

MANUALI DI STORIA DELLE RELIGIONI

Nei vari Manuali di Storia delle religioni oggi in uso, siano essi opera di un solo Autore oppure fatti in collaborazione, la materia è generalmente divisa per Capitoli dedicati ciascuno a una data religione e al suo svolgimento individuato nel tempo e nello spazio: basti citare come esempio il notissimo *Lehrbuch der Religionsgeschichte* di P. D. Chantepie de la Saussaye nella prima e nell' ultima (quarta) edizione (curata da A. Bertholet e Edv. Lehmann, 2 voll., Tubinga 1925). Mancano in ambedue queste edizioni la religione cristiana e la religione ebraica, mentre nella seconda e nella terza edizione (1897, 1905), anch' esse fatte, come la quarta, in collaborazione, era bensì esclusa la religione cristiana, ma la ebraica era compresa.

Nel Manuale di C. P. Tiele (1876, edizione inglese di E. Charpentier 1877, ²1880, francese di M. Vernes 1880, ²1885, tedesca di F. W. T. Weber 1880, ²1887) mancavano il Buddismo, il Cristianesimo e l'Islamismo; infatti esso si intitolava, nell'originale, *Geschiedenis van den godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* ¹). L'esclusione è mantenuta per il solo Cristianesimo nella rielaborazione di N. Söderblom (Tiele-Söderblom, *Kompendium der Religionsgeschichte* ⁵1920, ⁶1930).

Manca del pari il Cristianesimo (due sole pagine gli sono dedicate) nella *Allgemeine Religionsgeschichte* di Conrad von Orelli (1899, ²1911-1913), e nel breve compendio del danese Edv. Lehmann, *Die Religionen* (Lipsia 1924, dove manca pure la religione ebraica), come anche nel Manuale danese a collaborazione collettiva *Illustreret Religionshistorie*, pubblicato sotto la direzione di J. Pedersen (Copenaghen 1948).

Il Cristianesimo è invece compreso nei seguenti Manuali, tutti, tranne il primo, a collaborazione collettiva: G. Foot Moore, *The History of Religions*, I-II, New York 1916 (edizione italiana, Bari

¹) Poi rielaborata nella grande *Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid tot op Alexander den Groote*, 2 voll., Amsterdam 1893-1902.

³1951); *Storia delle religioni*, P. Tacchi Venturi, S. J., I-II, Torino 1934, ²1939 ³1944); *De godsdiensten der wereld*, G. van der Leeuw, I-II, Amsterdam 1940-41; *Le religioni del mondo*, Nicola Turchi, Roma 1946; *Histoire générale des religions*, Gorce et Mortier, I-IV, Paris 1947-48; *Christus und die Religionen der Erde*, Fr. König, I-III, Wien 1951. Il *Manuale di Storia delle Religioni* di N. Turchi, opera personale dell'Autore, nella sua nuova (terza) edizione, Firenze 1954, comprende la religione ebraica e la cristiana, che mancavano nella prima (1912) e nella seconda (1922) edizione.

Quali che siano i criteri che hanno presieduto alla compilazione dei singoli Manuali, il fatto che in alcuni di essi manchi una religione così importante come il Cristianesimo è un segno del carattere prettamente empirico inerente ad ogni trattazione manualistica.

C'è un altro modo di trattare la materia storico-religiosa nel suo complesso, non secondo le singole religioni storicamente e culturalmente individuate, ma secondo le forme essenziali della vita religiosa comuni alle diverse religioni. Questo tipo di trattazione è rappresentato, ad esempio, dal *Traité d'histoire des religions* (Parte I, Parigi 1949) di Mircea Eliade, dove i singoli Capitoli si occupano successivamente delle varie ierofanie cosmiche del sacro (il cielo, il sole, la luna, le acque, la terra, le piante, ecc.), facendo cadere l'accento sulla morfologia delle strutture anziché su gli svolgimenti. Altro cospicuo esempio dello stesso genere è l'opera di Geo Widengren, *Religionens värld: religionsfenomenologiska studier och översikter*, Stoccolma 1945, ²1953 (è in vista una edizione francese), in cui i Capitoli sono partitamente dedicati a la nozione del sacro, l'idea di Dio, il mito, il rito, il sacrificio, la sovranità sacra, il culto dei morti, il misticismo, ecc. Queste ed altre trattazioni del genere, che hanno il loro prototipo più o meno prossimo nella *Phänomenologie der Religion* di G. van der Leeuw, costituiscono di fatto, se non di nome, una nuova forma di Manuale di storia delle religioni, di tipo fenomenologico anziché del tipo storico tradizionale.

Ciascuno di questi due tipi corrisponde ad una istanza legittima della scienza della religione, ma soltanto ad una (salvo una eventuale integrazione storica, quale è prevista, p. es., per il *Traité* di Mircea Eliade). Il Manuale ideale dovrebbe superare questa dualistica parzialità, e non con la semplice aggiunta e giustaposizione meccanica della parte storica alla parte fenomenologica (come nel Manuale di Chantepie de la Saussaye, specialmente nella prima e nella quarta edizione), bensì mediante

una organica fusione delle due parti in una unica trattazione integrale. Non mi propongo davvero di tracciare qui il disegno del Manuale perfetto; ma forse vale la pena di semplicemente accennare ad un terzo tipo che si avvicinerebbe di più a quel concetto integrale.

C'è infatti un terzo modo di trattare la materia storico-religiosa ²⁾, e se ne ha esempio nel manuale di Allan Menzies, *History of Religion* (Londra 1895), costruito su una classificazione delle religioni in tribali, nazionali e universali (individuali). Lo schema ternario rispecchia esattamente il pensiero e il gusto evoluzionistico dell' epoca, mentre in realtà fra le religioni tribali e le nazionali il rapporto non è tanto di disparità quanto di grado, e i tipi fondamentali sono in sostanza soltanto due ³⁾: quello della religione chiusa entro i limiti di una società naturale, sia essa tribale o nazionale, fuor della quale l'uomo come individuo non conta nulla, e quello della religione svincolata dalla tribù e dalla nazione. Il tramonto delle religioni nazionali e l'avvento delle universalistiche è un fatto capitale che domina tutta la storia religiosa dell' umanità. Ma non si tratta di una legge nel senso naturalistico-evoluzionistico, quasi di una tendenza insita in ogni religione tribale a trasformarsi in religione nazionale e in ogni religione nazionale a trasformarsi in universale. C'è bensì, dietro ad ogni religione universalistica, una tradizione religiosa nazionale da cui essa procede; ma non ne procede per intrinseco necessario graduale svolgimento, bensì per reazione, per protesta, per rivolgimento, per un moto rivoluzionario storicamente condizionato da un concorso di circostanze contingenti, fra cui in primo luogo la presenza di una possente personalità religiosa.

Fatto è che le tre massime religioni nelle quali oggi è ripartita la quasi totalità del genere umano sono religioni universalistiche. E ciò potrebbe bastare, ai fini empirici di un Manuale, per dare la preferenza ad una trattazione impostata su questa generale tendenza universalistica della storia religiosa, anzichè ad una trattazione pluralistica ripartita nelle singole storie religiose particolari.

2) P. W. Schmidt, *Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte* (Münster i. W., 1930, ediz. italiana 1934) è un manuale *sui generis*, che non tratta in realtà la storia delle singole religioni, ma soltanto la storia della scienza delle religioni.

3) Cfr. le „Hibbert Lectures” di Abr. Kuenen, *National Religions and Universal Religions*, Londra 1882 (ediz. olandese 1882, francese 1883).

Ma il dato statistico di per sé non fa storia, e nemmeno la successione cronologica, se non sia integrata dalla ragione storica. Anche oggi, in pieno trionfo delle religioni universalistiche, non sono del tutto scomparse le religioni nazionali (basti pensare al Shintoismo). Analogamente ed inversamente, nel mondo antico, pur nella generale prevalenza delle religioni civiche e nazionali, non mancarono le formazioni marginali tendenti a superare i limiti della *polis* e della nazione (si pensi all' Orfismo). Ciò che vale storicamente non è la tipologia, nè la cronologia. Ciò che vale storicamente è lo spirito proprio delle religioni universalistiche, che impegna ed orienta tutta la vita in un senso diverso da quello delle religioni nazionali, fino a creare anche delle forme speciali di vita sociale accanto alle forme tradizionali (la Chiesa accanto, e di fronte, allo Stato).

La religione universalistica è una struttura fenomenologicamente diversa da quella della religione tribale o nazionalmente chiusa. Ma il valore fenomenologico coincide in questo caso (e non soltanto in questo caso) con il vero valore storico. Come ho già avuto occasione di accennare altrove, accanto alla fenomenologia statica delle strutture c'è una fenomenologia dinamica degli svolgimenti. Alla particolare fenomenologia statica della struttura religiosa universalistica corrisponde la fenomenologia dinamica del suo divenire, che costantemente si attua per opposizione, per rivoluzione, per reazione ad una preesistente struttura religiosa nazionale o tribale. Qui veramente, mi sembra, la fenomenologia religiosa s'identifica con la storia religiosa.

R. PETTAZZONI

BULLETIN

Le 28-29 mai 1953, à l'occasion de la réunion du Bureau Exécutif de la I.A.S.H.R. (voir *Numen*, I, p. 90), une réunion d'experts en histoire des religions a eu lieu à Paris chez l'UNESCO, qui avait accordé une subvention à cet effet.

Les membres du Bureau Exécutif de la I.A.S.H.R., MM. R. Pettazzoni, C. J. Bleeker, G. Widengren, H. Ch. Puech, A. Alföldi, F. Heiler, E. O. James, étaient présents, de même que le trésorier honoraire M. W. A. Rijk; M. Nock était remplacé par M. H. W. Schneider, membre du Conseil de l'UNESCO.

Étaient aussi présents, en ayant été invités en qualité d'experts, les suivants professeurs d'histoire des religions: M. Simon (Strasbourg), W. Lameere (Bruxelles), A. Bentzen (Copenhague), V. Maag (Zürich), remplaçant le prof. W. Baumgartner (Bâle).

La Société Ernest Renan avait bien voulu désigner quatre de ses Membres à la représenter, dans les personnes des Professeurs H. Ch. Puech, A. Dupont-Sommer, A. Guillaumont, M. Bataillon.

MM. les Professeurs E. Dhorme, O. de Menasce, H. J. Marrou, R. A. Stein ont aussi participé aux travaux de la réunion.

Mlle Annemarie Schimmel (Marbourg), en ayant été agrégée comme Secrétaire, a bien voulu rédiger le résumé des discussions, tel qu'il est donné ci-dessous.

M. Pettazzoni, président, en ouvrant la séance, souligne l'importance de cette réunion, la première dans son genre, ayant lieu dans un centre tel que la ville de Paris, qui par son Université, ses instituts académiques et sociétés savantes a joué et joue un rôle si important dans les études d'histoire des religions. La réunion ne tient pas à s'organiser en petit congrès réunissant plusieurs communications sur des sujets différents. On a préféré de concentrer l'attention sur un sujet unique. On a choisi un thème particulièrement intéressant au point de vue soit scientifique, soit en quelque sorte professionnel: les Rapports entre l'histoire des religions et les sciences apparentées. M. Bleeker a encore une fois bien mérité de notre association, en acceptant de se charger de rédiger un Rapport; ce Rapport sera l'objet de nos discussions.

M. Bleeker entreprend la lecture de son Rapport, dont le texte est donné ici dans une rédaction un peu abrégée. Il est divisé en cinq sections; la discussion a lieu sur chaque section séparément et successivement.

- A) Rapport: C. J. BLEEKER, *The relation of the History of Religions to kindred religious Sciences, particularly Theology, Sociology of Religion, Psychology of Religion and Phenomenology of Religion.*

I. *Its Relation to Theology.*

One might argue that it is superfluous to treat the relation of the history of religions to theology, because they are so different in character, that collision is practically excluded. It seems to me, that there are two arguments, which justify an inquiry into this issue. First, the practical consideration that in some universities the chair of the history of religions is located in the faculty of theology. The professor who occupies that chair is therefore forced to state his attitude towards theology. In the second place theology also claims to offer a scientific treatment of religious facts. How to define the difference in method and to draw the borderline between the two sciences?

It can not be doubted, that religion can become the object of scientific research in a double manner, namely both in theology and in science of religion, of which the history of religions is a branch. There are persons, who question or even deny the scientific character of theology and that on account of the fact, that theologians start from maxims whose truth can not be proved, since they must be believed. There certainly is an element of truth in this remark, at least in so far as dogmatics are concerned. Theology can be taken in a double sense: it can mean the system of disciplines which are taught in a faculty of theology; it can also have a narrower meaning which lends itself better to a sharp distinction between theology and the science of religion. For then theology is what its name expresses. It is a doctrine concerning God and the truth He has revealed; it is an exposition of salvation offered by Him to mankind. There are many types of theology, coloured by the personal predilection and the more or less enthusiastic conception of a particular theologian, or shaped according to the tradition of a particular church or of the religion involved. Besides systems of Christian theology of various confessional origins, there are Jewish and Moslim types of theology. All these forms of theology have in common, that they start from convictions, i.e. statements about religious truth, which result from revelation and which are accepted as worthy of belief by the faithful. This does not exclude a scientific treatment of these convictions. Only it should be clearly understood, that the object of theological research differs from the object of study in the non-theological faculties in that theology deals with materials, which point directly to the divine sphere, to the Holy, to God. Though this requires treatment in a congenial spirit, it need not lack in critical acuity. In my opinion the task of theology is to provide a knowledge of God which is scientifically tested.

The science of religion in general and the history of religions in particular differ from theology in this respect, that they are not under the obligation of serving a religious community or a church by the results of their studies. They can dedicate their energies to an absolutely free research into the problems at stake. This freedom should not be abused by arbitrariness. It should consist in obedience to the rules of that greatest of all games, the game of science. What I want to point out is this: the history of religions takes religious facts as part of the culture of humanity, that is, as part of an immanent world, which can be understood and clarified by human intelligence. Religion appears to the student of the history of religion as an anthropological structure, i.e. an attitude, which stamps man's spiritual life and which qualifies his behaviour. But the value and significance of this anthropological structure can be understood only if we keep in mind that religion is ultimately a realisation of a transcendent truth. In my opinion every effort to explain religion solely as an outcome of social and psychological factors is a transgression of the rules of the game I alluded to. Religion, however primitive and in whatever form it may appear, can be understood only as „religion”, that is to say, in the sense of the religious man himself, who, when he is serious, never loses the consciousness, that in his belief he is facing a holy, a divine reality. It is outside our competence to prove or to deny the truth of a religion in question or of religion as such. But we should be ready to learn from theology that the significance of religion is and always has been its power to act as a living and stimulating factor in the hearts of men. On the other hand, theology is obliged to listen to what we scientists have to say about scientific methodology, under pain of losing its scientific character. Theological studies will achieve their best results, if they are made in an unprejudiced way, seeking the truth for its own sake. When we define the relation between the two sciences in this manner, there is no danger, as some fear, that the history of religions will let a religion such as the Christian faith sink down in the swamp of relativity. Comparative religion in its modern form has the opposite effect. It teaches, that every religion is unique in its structure and its essence. Though comparative religion is not entitled nor able to settle such questions as whether Christianity is the highest or the absolute religion, its studies can lead to such a conclusion, as that the Christian faith is an incomparable phenomenon.

2. Relation to the Sociology of Religion.

The structure of modern society has become such an intricate one, the task of ruling the ever increasing masses of the population is loading so great a responsibility on the shoulders of the members of every government at present, that a special science is required to give an insight into the actions and reactions of all kinds of groupings.

Sociology is rendering this service. It is a very young science. Having the selfconfidence of youth and being a little bit spoiled by its sudden popularity, it sometimes claims to possess the solution for all social problems. Nobody will deny that sociology has an important contribution to make to the clarification of many questions which beset humanity. But its importance should not be overrated. So long as sociology can not operate with generally accepted methods, there is some prudence needed in applying its viewpoints. The same holds true for the sociology of religion. This last science has opened our eyes to the function of the social factors in religion, and hence has created a new approach to the problems of the history of religions. The older generation of students of the history of religions paid a somewhat onesided attention to mythology, ideology and theology. They were convinced that the essence of religion was to be deduced from its ideological elements. Nowadays we know that many times behaviour tells more about the actual religious level of a man than his confession of faith, that the structure of a certain religious community and the celebrations in a cultus sometimes give better information about the character of a given religion than do its doctrine and myth. No wonder, that there is an increased interest in studies, which analyse the sociological factors in a religion's structure. The sociology of religion has become a valuable assistant, with whose help the history of religions can no longer dispense.

However we must state this case very carefully, in order to avoid transgressing the principles of our science and misinterpreting the religious facts. The first issue is the relation of the ideological and the sociological elements in religion. There are scholars who take religion mainly or exclusively as a sociological phenomenon, as a product of the forces operating in society, on the level of both primitive and higher religions. In regard to primitive religion it may be true, that religion is "more danced out than thought out", as Marrett said; this does not excuse us for not seeking even in this instance those factors which are not sociological but purely religious. It goes without saying that this search for the religious meaning is the very essence of the study of the higher types of religion. Let us not forget that the force which is creating and destroying the sociological forms of religion is of a special quality: it is the belief in a transsubjective and transcollective reality, whatever its nature may be. This leads to the conclusion that we regard the help of sociology of religion as indispensable, but that we do not allow this science to dictate the course of our inquiries.

Secondly, a word about the methods and the aim of sociological studies of religion. In order to avoid diletantism everyone who is handling these problems should be trained in the newest methods of sociological research in general. Otherwise his study will become a

failure. Therefore it should be our common concern to enable those who undertake this work to get a thorough knowledge of the apparatus which sociology in general has created, so that their studies obtain authority even in the circles of those scholars who consider religion as out of date and the study of religion and its history as irrelevant to a clear understanding of what culture really is. On the other hand a sociology of religion ought not to be kept on the leading-string of sociology in general, but should have a free hand in approaching its problems in its own way. And that because, as already observed, this study must examine the influence not only of the secular or "profane" factors, but also those of a "holy" character on the making of religious communities. It seems to me that the main problem is to detect the sociological points of crystallization in these communities. The question arises: which is the factor dominating the structure of, e.g., a totemistic type of society, the primitive unions of young men, the old Egyptian or ancient Sumerian society, the Christian and the non-Christian churches, all kinds of sects and modern religious groups? These sociological forms can be understood only if we find out the constitutive elements. The history of religion touches upon these problems at every step it takes and therefore anyone who wishes to be competent in our discipline, though he need not to be an expert, should at any rate have a general notion of what is going on in the field of sociology of religion, in order to avoid scientific pitfalls. He should possess a rudimentary knowledge a) of the relation between individual men and society, b) of the interrelation of profane and religious communities and c) of the interdependence of sociological forms and religious ideas or conceptions. Only by cautiously handling these sociological problems, that is to say, by explaining the exact structure of a certain religious community and by stating to what extent sociological factors act as the impetus on its religious ideas, can inquiry into any part of the extensive field of the history of religion attain that lucidity, which is the pride of any science.

3. *Relation to the Psychology of Religion.*

If I am not mistaken, the psychology of religion is at present in a bad position, being at a loss to know how to tackle its problems and even being somewhat neglected by the students of the history of religions. Fifty years ago this science was very popular and could boast of a notable series of fervent adherents, especially in America. That was the time, when W. James gave his famous lectures on the *Varieties of Religious Experience* and E. D. Starbuck analysed the process of conversion with the aid of answers to an extensive questionnaire. Famous scholars wrote studies on mysticism or scrutinized the purport of religious experience. Both theologians and students of the history of religions took a lively interest in this type of research.

The spiritual atmosphere of the theology of Schleiermacher and his successors, who described religion as a phenomenon of religious consciousness, was still prevailing. Scholars had the hope of trapping the true essence of religion by prying into the religious processes of the soul and by finding in religious intuition a safeguard for the truth, the certainty and the validity of religion. Today scholars take little interest in this kind of analysis. On the one hand present day theology has the suspicion, that psychology tends to kill religion by dissecting religious belief into purely human processes of the soul. Thus not much interest is to be expected generally from this side. On the other side, psychology has, in its latest evolution, since the stirring discoveries of the psychoanalytic school, taken a course, which leads away from a consideration of the religious elements in psychological processes. To our great perplexity, there is a deep discrepancy between the insight modern psychology gives us and the language which religion uses.

We can not leave the situation like this. We must rebuild the psychology of religion on a new basis. For it undoubtedly is a science which can be very useful to the history of religion. The study of the history of religions surely is not a grinding of texts and of brute, objective facts. We are ultimately interested in the thoughts and feelings of religious men in past and present, who were and are living personalities, as we claim to be. Now it is often very hard and sometimes impossible to grasp the inner life of religious men. In the range of primitive religion the convictions of the individual are mostly hidden behind the belief of the collectivity. The documents of antiquity, of the religions of ancient Mesopotamia, Egypt, partly of ancient Greek and Rome seldom refer to the religious experiences of the individual. It is the modern predilection for and evaluation of the individual that has made the religious expressions of personalities known to us. Nevertheless it remains part of the task of a psychology of religion to analyse the so called primitive mentality and to define the differences between this type of pre-logical thinking and a modern, logically operating mind. In this question the history of religions is highly interested and should also have its say. Furthermore it should be considered, whether the results of psychological research in the footsteps of Freud and especially whether the theories of Jung, such as his doctrine on the archetypes, can make a contribution to the clarification of those problems, with which the history of religions is wrestling. My own feeling is, that we should beware of hasty conclusions. The archetypes, for example, though they may to a certain extent be suited to form the psychological background of the religions we are studying, are of such a vague character and lack so much of a genuine religious substance, that it seems doubtful whether they can shed new light on the dark areas in our field of exploration.

However it should be noted that there is, as far as I know, no thoroughgoing critical appraisal of the significance of Freud and Jung for the study of the history of religions. Such an appraisal should be made.

If I may venture to give my own view in order to stimulate the discussion, I should like to make the following remarks: though the psychology of religion is a study which should be conducted by experts trained to this end, the ordinary student of the history of religions can profit in many ways by this psychological research and he should even give his contribution and make critical remarks, when necessary. Probably he will profit most, not by studies in pathological psychology, but by a description of the psychological processes of normal religious men and by a clear exposition of the different religious types that constantly recur in the history of religions, such as the mystic and the prophetic type. At any rate he is not helped by a trend of psychological thinking which denies the existence of religious ideas as autonomous entities. In my opinion the psychology of religion will overcome its present perplexity and get a new start when it concentrates its attention on the problems of the interrelation of religious truth and the psyche, especially on the question of the repercussions of the objective, i.e. the doctrinal and cultic elements in religion within the mind of an individual or a group. Thus the question is raised: what is the effect of religious truth on men, and inversely, what is the influence of sane or morbid temperaments on religious conceptions and activities?

4. *Relation to the Phenomenology of Religion*

Before we can try to define the relation of the Phenomenology of Religion to the History of Religions, we ought to define the nature of this phenomenology. Today the idea of phenomenology is current. It can be found in literature of many different kinds. It is unfortunately used in different senses; hence confusion of tongues and misunderstandings. In order to clear the air, let us first explain that when in what follows we speak of phenomenology, we have a science in view, which differs totally from the wellknown philosophy of Husserl and his disciples, which bears the same name. Phenomenology in the sense of Husserl is a theory of the validity of human knowledge. A phenomenology of religion, however, intends to be an investigation into the structure and the significance of facts drawn from the vast field of the history of religions and arranged in systematic order. The phenomenology of religion has arisen quite naturally out of the study of the history of religions. The first article on phenomenology of religion appeared in the first edition of the famous handbook "*Lehrbuch der Religionsgeschichte*". Obviously Chantepie de la Saussaye felt compelled in the course of his research to formulate what

in his opinion were the general religious ideas underlying the manifold facts of the history of religions, which he was studying. The name "comparative religion" formerly often used for this science, tells the story of what is going on. In studying the history of religions, one very soon begins to compare one religion with an other. The next step is, that one is no longer seeking for the religious significance of sacrifice or prayer or magic art, etc. in the historic religions of Egypt, China or the Islamic world and comparing these historic phenomena, but that one seeks to know, what sacrifice, prayer and magic art mean in themselves. At that moment one finds oneself embarked on the phenomenological study of religion. In pursuing these inquiries, one is constantly dependent upon the history of religions for a supply of materials for study. Therefore a phenomenology of religion is not a philosophy, but a historic science with a systematizing tendency. It is entitled to take its material from all ages and all parts of the world. The reverse of this liberty is, that some students of the phenomenology of religion bring together such heterogeneous facts and draw such hurried conclusions that the science is lost in the night that makes all cats grey.

In order to protect the phenomenology of religion against encroachment upon its domain by dilettants the phenomenological method must be examined carefully, both as to its consequences and as to its application. At this point the philosophical phenomenology can render us a service, because it has invented a procedure of research which can be adapted to sciences of another type, as for example, to the history of religions. This method is twofold: it can be described as the "*epochē*" and the "*eidetic vision*". These two principles can hardly be separated, but here it is necessary to treat them individually. The first principle, indicated by the Greek word "*epochē*" can be translated "suspension of judgment". In using the *epochē*, one puts oneself into the position of a listener, who does not judge according to preconceived notions. Applied to phenomenology of religion, this means, that this science can not concern itself with the question of the truth of religion. Phenomenology must begin by accepting as proper objects of study all phenomena that are professed to be religious; subsequently may come the attempt to distinguish what is genuinely religious from what is spurious. The second principle, that of the "*eidetic vision*" can easily be understood. Eidetic is derived from the Greek word "*eidos*", which means "essence". The eidetic principle has as its aim the search for the *eidos*, that is, the essentials of religious phenomena.

So far all students of the phenomenology of religions are probably in essential agreement with each other. The divergence of opinions appears, when they undertake to write treatises on this matter. There are widely different ways of giving contents to a phenomenology of

religion. Let me give an instance taken from my own researches. In my opinion the phenomenology of religion has a double aim: it develops the "*theōria* of the phenomena" and it seeks for the "*logos* of the phenomena". *Theōria* should be taken here in its original significance. It means the unbiased and direct way of studying religious phenomena, which leads to the eidetic vision. The religious phenomena can provisionally be put under three headings: 1) the object, namely the Holy or God, 2) the subject, i.e. man, 3) the relation between object and subject, namely cult and religious behaviour of different types. This is a formal scheme which does not impair the religious phenomena in any way. Now the aim of the so called "*theōria*" is to discover the religious implication of various conceptions of the divine, of various types of anthropology, of prayer, sacrifice, and other elements of cult, etc. As second principle the search for the *logos* of the phenomena was mentioned. This *logos* is manifest in the structure of both the historic religions and of religion as an idea. I am personally convinced that every religion is built up according to strict spiritual laws, so that its structure is logical throughout, though this logic is other than the logic of natural sciences. This goes so far as to suggest that if we know the fundamental attitude of a certain type of religion, we can predict that it will form a certain kind of idea of God, that it will express itself in a cult of a certain type, and that it will build up an analogous doctrine of man. It is clear, that irrational and contingent details must always be taken into account. The *logos* of the phenomena gains concreteness and colour, when we consider the structure of the historic religions. It is not difficult to identify there the following four elements of structure: constant forms, irreducible factors, points of crystallization, and types. Let me briefly explain these four. The constant forms are the parallels and analogies between different religions. The irreducible factors appear in the peculiar signature and in the individual characteristics, which make every religion a unique phenomenon. The points of crystallization are the different types of attitude, religious people take, when they meet divine power. Men can draw their religious knowledge from different sources. The origin of religious knowledge determines the whole structure of the religion which is built upon it. Lastly, the typical feature of a religion is the idea which the religion in question works out by its full, concentrated energies and which it represents in an ideal form.

This is only an instance showing how a phenomenology of religion could be worked out. In regard to its relation to the history of religions the following conclusions are to be drawn: 1) it should be clearly understood that phenomenology of religion can be taken in a double sense: a) it can indicate a method, a procedure of research; b) it can represent an effort, perhaps in the form of a handbook, to

assess the significance of religious phenomena. 2) As method, it should be applied to every study of the history of religions. Practically all great scholars are working according to this method. Nevertheless, time and again it becomes necessary to be fully conscious of the meaning of this method and to define it clearly. 3) As a system, phenomenology is a separate and independent study; but there is an interdependence between the phenomenology of religion and the history of religions. The latter science is continually providing material for the studies of the former science, and inversely, the former science, the phenomenology of religion, can provide the history of religions with regulative ideas and heuristic principles. One easily goes astray in that jungle of facts which goes by the name of the history of religions. Phenomenological concepts can act as guides to those who are lost in this jungle.

5. *The Task of the History of Religions.*

Summing up the results of our considerations we come to the following conclusions:

1) Though sociology of religion, psychology of religion and phenomenology of religion are independent sciences, to be treated by qualified scholars, the history of religions is highly interested in the course these three sciences are taking. In the first place, because the history of religions is constantly providing the three sciences with their materials and therefore has to keep an eye on the manner in which these materials are used, and must even give a serious warning or make frank criticism, if historical material is made use of in an unscientific way to the detriment of the history of religions. Secondly, because the history of religions can profit from the results of the these three sciences.

2) The profit they yield could be classified as follows: a) sociology of religion, by its investigations of the types of religious community, sharpens the eye for seeing the sociological substructure of religion and the social factors which play their part in the formation of all religions whatsoever; b) psychology of religion gives insight into the psychological motives, which prompt religious persons, both individuals and groups, to behave as they do, when they act under the stimulus of a certain belief—many facts of the history of religions remain sphinx-like until psychological knowledge has made them transparent; c) phenomenology of religion on the one hand offers a helpful principle, a method of study, which enables us to penetrate into the core and the essence of the phenomena and on the other hand transforms the chaotic field of the study of history of religions into a kind of harmonious panorama, a typological survey, which throws the burning issues and problems into relief.

But no matter how stimulating and enriching the intercourse between the history of religions and kindred religious sciences may be,

ultimately the history of religion is a science in its own right and has to do its own job. This study even requires special qualifications. Often it is a work which demands much patience and which seldom yields spectacular results. It surely is a study highly dependent on the intuition and the imagination of the scholar in question. Therefore it is very hard to formulate fixed rules for the practise of this study. Nevertheless it is necessary to put the question: In which direction should the history of religions as such develop itself? Which is its present and most urgent task? Let me try to give a brief answer.

What is lacking in our science is a critical statement and general survey of the total field of studies, so that we know in which parts our research is advanced and on which points it is lagging behind. I fully realize, that the study of the history of religions nowadays is so extensive and at the same time so specialized, that nobody can survey the whole. But together we might manage to make a kind of inventory. That would be an important step forward. To this end let me put some questions, only tentatively. What is the general outcome of the study of primitive religion? In how far do we really understand the primitive mentality, especially in its differences from modern trends of thought? Which points are clarified, which other points are neglected or should be studied anew? In regard to the religions of antiquity, of Egypt, Mesopotamia, Asia Minor, Greece, Rome, have we penetrated into the kernel of these religions? What do they have in common and how can their characteristics be defined? Which are the dominating lines in their structure? Is it a certain mythical-ritual pattern? Is it the idea of the sacred king? Obviously the inquiries into the nature of the religions of ancient Iran are on the move. Which is their autochthonic character? What, for instance, was the message of Zarathustra; what relation is there on the one hand to India, on the other hand to Asia Minor? How far have we advanced in all these studies? Which problems have been lost to sight? The same could asked in regard to the religions of India and of the far East, as also for Islam and Christianity.

There is a second series of problems, which might be a subject for the study of comparative religion or "*Allgemeine Religionsgeschichte*". That is the question, how religions influence each other. What was the influence of the religions of Mesopotamia and Asia Minor on the religion of Israel, and of the Hellenistic religions on early Christianity? How far did Manicheism and Nestorianism penetrate into China and what is the contribution of Buddhism to the Chinese and Japanese religious life? What foreign ideas were woven into the texture of the religion of Greece? Are there remnants of ancient currents of thought to be traced in heretic Moslim sects? Can we find out the autochthonic background of the dominating religions of India, Indochina or Indonesia? What is the result of so

many inquiries made in these fields? Have we got a stronger grasp on these problems so that the history of religions with the aid of her auxiliary sciences can detect differences of religious quality and knows what is essential and unessential? Our investigation drives us even further. A new series of more general questions arises. What about the notorious question of the origin of religion? Which is the oldest form of religion? Is it belief in a personal god (high god, god of heaven) or awe for impersonal power? Is religion innate in humanity? How can we explain that certain religions have died out? Can we place the religions of the world in a kind of hierarchy? Is there a development, a purification of the religious sense of mankind? These are all very complicated problems, to be solved only in a joint effort of the sciences mentioned. We can not avoid these questions because they ultimately form our general outlook and unconsciously determine the attitude we take towards detailed problems of the history of religions.

If we could trace out this whole field, make so to say a map of all the studies, done by single scholars, we would detect the dark areas and this would certainly induce us to encourage young promising scholars to give their best energy to a clarification of these dark points. Then there would grow a fruitful cooperation, a real team work.

Closing Remarks.

Real, successful study of the history of religions is animated by a passionate longing to know the truth and draws its inspiration from the disinterested love of its students. They do not care for practical results. Nevertheless they bear their responsibility. Therefore they should consider the question, which contribution they have to make to modern culture and to the wellbeing of humanity, to better mutual understanding and to peace. Hence two remarks may finally be made: 1) in an age of pragmatic thinking, of veneration of technics, of vivid interest in atomic energy, the history of religion, which many times gives all its time and energy to "useless" problems, should try to convince our generation of the truth that the highest cultures always have taken their pride in the fostering of studies which bore no results calculable in money values and that this is also the test of the level of the present civilization; 2) in an age, in which millions of peoples are religiously uprooted though not religiously indifferent, it would be a great task for the history of religions to show what is essential and unessential in religion and how pure religion, in whatever form, can be a source of spiritual strength.

B) Discussion:

Sur le point 1:

M. Bentzen est d'avis que l'image de la théologie donnée par M.

Bleeker ne se rapporte qu'aux sciences dogmatiques. Le problème est plus complexe: les recherches de théologie biblique et d'histoire de l'Église rentrent dans l'histoire des religions, et il faudrait que même le dogmatisme prenne une attitude critique en s'appuyant aux recherches historiques. M. Bleeker juge absolument nécessaire d'établir les limites séparant la théologie dogmatique des autres sciences théologiques et de l'histoire des religions. The Rev. E. O. James regrette que grâce à l'influence de la théologie de Barth l'histoire des religions soit sous-estimée dans certains milieux théologiques. M. Maag signale la difficulté de juger l'attitude des facultés de théologie vis-à-vis de la dogmatique: il va de soi que l'église qui est *reformata semper reformanda* ne comprend pas les dogmes de la même manière qu'une église non *reformata*. Il ajoute qu'en Suisse l'histoire des religions fait partie des études théologiques; mais, le professeur de cette science n'est pas tenu à prendre position vis-à-vis des problèmes purement théologiques; il doit simplement présenter les résultats de ses recherches aux théologiens. D'après M. Dhorme, l'histoire des religions est la base des études théologiques; le développement des dogmes fait partie de l'histoire des religions. M. Puech demande: Qu'est-ce que la théologie attend de l'histoire des religions? Quelle est la situation de cette science dans les facultés de théologie? M. Bleeker répond qu'elle est une partie organique de la théologie; pour comparer le Christianisme avec les autres religions, il nous faut une profonde connaissance objective de ces religions. M. Marrou aborde le problème de la „frontière” entre l'histoire des religions et l'histoire d'une religion particulière, ainsi que de la méthode comparative de l'histoire des religions. M. Bentzen exprime l'idée que la théologie n'est qu'une partie de l'histoire des religions, idée repoussée par M. Bleeker. D'après le P. de Menasce, il y a deux façons d'aborder l'étude des religions: d'un côté, celle du croyant, de l'autre, celle de l'historien qui s'approche des problèmes à la lumière de la raison, non à celle de la foi. M. Alföldi exprime le souhait que le Christianisme s'élève à un niveau plus haut, en abandonnant certaines positions dépassées. M. Stein remarque que pour l'historien des religions la théologie elle-même est objet de ses recherches. Une idée semblable est exprimée par M. Dhorme. D'après M. Pettazzoni l'historien des religions se différencie du théologien en tant que tout intérêt apologétique lui est étranger. Différemment du théologien l'historien des religions s'abstient de tout jugement de valeur sur une religion donnée. M. Maag, croit qu'il est possible au théologien de considérer objectivement les religions non-chrétiennes, en essayant de découvrir la vie religieuse qui s'y cache sous des symboles étranges; l'apologie est réservée aux dogmatistes.

Sur le point 2:

D'après M. Stein, le mot „sociologie” est employé dans le rapport dans un sens trop étroit; la sociologie religieuse a pour object non

seulement les organisations extérieures, mais en même temps les idées religieuses, les mythes; car les sociétés primitives sont régies par des idées collectives qui seront l'objet d'une branche spéciale de la sociologie religieuse, branche plus importante que l'on n'a cru. M. Alföldi mentionne un épisode intéressant de l'histoire romaine comme exemple de la coïncidence des faits sociologiques et religieux. M. Dhorme remarque que l'objet propre de nos études, la religion, est un phénomène social; elle se forme dans la société, et est enseignée et apprise dans la communauté. Ce sont les religions primitives qui montrent le mieux l'influence des idées religieuses sur la société.

Sur le point 3:

M. Dhorme explique qu'il est — à son avis — dangereux d'appliquer la terminologie de Jung aux faits de l'histoire des religions (p.e. d'expliquer les oracles des prophètes hébreux de cette manière); la parapsychologie risque de devenir un passe-partout pour éviter toutes les difficultés d'interprétation. Le P. de Menasce établit la différence entre les idées de Jung et les exagérations de quelques disciples de ce grand savant. M. Pettazzoni explique qu'il est dangereux de créer un système de sciences religieuses dans lequel la sociologie religieuse, la psychologie religieuse, etc., seraient placées sur le même pied que l'histoire des religions. L'objet propre de la psychologie religieuse étant non pas la religion, mais la psyché, la psychologie religieuse rentre dans la psychologie, elle est une science psychologique plutôt qu'une science religieuse. De même la sociologie religieuse ayant pour objet la société, plutôt que la religion, est en premier lieu une science sociologique etc. L'histoire des religions, au contraire, est réellement une science religieuse, dont la religion est l'objet.

Sur le point 4:

M. Heiler approuve l'exposé de M. Bleeker; il insiste sur l'importance de la phénoménologie religieuse pour la connaissance de la religion dans son essence. La phénoménologie nous montre l'unité de toutes les religions, de leurs manifestations et de leur développement; elle nous donne la preuve que les éléments centraux de la religion primitive ne cessent d'exister dans les religions les plus élevées; elle nous fait voir la sublimation des actes religieux, la transformation du „drömenon" en „legömenon". En démontrant l'unité essentielle des religions la phénoménologie est en état de déraciner les préjugés théologiques à l'égard de l'„Absolutheitsanspruch" de l'église chrétienne. C'est Schleiermacher, dans ses „Reden über die Religion", qui a montré le mieux l'attitude du Christianisme vis-à-vis des religions non-chrétiennes. M. Pettazzoni reconnaît la haute importance de la phénoménologie religieuse. Il croit cependant que la phénoménologie statique des structures ne devrait pas négliger la phénoménologie dynamique des développements, ayant pour but les développements parallèles des

formations religieuses dans les différentes religions. Il formule aussi quelques réserves sur la tendance à voir dans la phénoménologie religieuse la vraie science de la religion, étant donné qu'il est très difficile de trouver une ligne de démarcation entre la phénoménologie et l'histoire des religions. M. Bleeker est d'accord qu'il est difficile de séparer les deux sciences, mais il insiste sur le fait que la phénoménologie est pourtant une science indépendante: il faut que celui qui veut étudier un problème spécial sache quelle est la nature du fait qu'il étudie (est-il possible de considérer la prière en Islam sans savoir quelle est la nature de la prière?). Cette information est donnée par la phénoménologie. M. Dupont-Sommer présente la phénoménologie comme le couronnement de l'histoire des religions; il rappelle le livre d'A. Loisy sur le sacrifice: un savant peut être en même temps historien et phénoménologue. M. Simon observe que dans la discussion de M. Bleeker et M. Dupont-Sommer il s'agit, au fond, d'une différence de point de vue. M. Schneider ajoute que le but de la phénoménologie n'est que de découvrir l'essence des faits religieux; l'historien des religions n'a pas besoin de connaître cette essence. M. Pettazzoni déclare qu'il ne saurait accepter en particulier un point de vue qui envisagerait l'histoire comme *ancilla phaenomenologiae*.

Sur le point 5:

M. Dupont-Sommer demande: pourquoi ne pas mentionner Israël dans l'énumération des religions de l'Orient antique? M. Bleeker déclare que cela est arrivé par hasard, mais non pas entièrement par hasard, étant donné que la religion d'Israël a une structure à elle, à savoir une structure prophétique; reconnaître ce fait ce n'est pas formuler un jugement de sa valeur. M. Dupont-Sommer insiste sur les relations de la religion d'Israël avec les autres religions sémitiques. M. Pettazzoni signale le phénomène du prophétisme chez beaucoup de peuples primitifs.

À la fin du discussion M. Pettazzoni remercie vivement les collègues et souligne le ton élevé de la discussion. Il souhaite qu'elle soit continuée dans *Numen*, le journal de la I.A.S.H.R., dont la parution est prochaine. En concluant il est d'avis que les nouvelles tendances et orientations vaudront à rectifier certaines positions de la science historique des religions, et à lui donner une plus vive conscience des problèmes systématiques en général. Elle n'en gardera pas moins sa position centrale. „Le vrai est le fait” dit Vico: ce qui nous donne la conception juste d'une chose, c'est son développement. La difficulté consiste à trouver l'équilibre entre l'historisme et son application à l'histoire des religions. Le problème central est le suivant: comment faire l'histoire de l'irrationnel?

LE VIII^E CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

ROME, 17-23 AVRIL 1955

A la suite du vœu émis par le Congrès d'Amsterdam, en 1950, *le VIII^e Congrès International d'Histoire des Religions aura lieu à Rome en 1955*. Conformément à l'esprit et à la tradition des Congrès Internationaux d'Histoire des Religions (Paris 1900, Bâle 1904, Oxford 1908, Leyde 1912, Lund 1927, Bruxelles 1935, Amsterdam 1950), le Congrès de Rome aura un caractère scientifique, international et non confessionnel.

Le Bureau Exécutif de l'Association Internationale pour l'Histoire des Religions (Amsterdam) et *le Comité Organisateur Italien* (Rome) ont l'honneur d'inviter tous les savants s'intéressant à l'étude historique des religions — non seulement les historiens des religions, mais aussi les philologues, les archéologues, les ethnologues, les sociologues, les psychologues et autres spécialistes — à bien vouloir prendre part à ce Congrès.

Rome est, à plusieurs égards, particulièrement qualifiée pour être le siège d'un Congrès International d'Histoire des Religions.

Des excursions sont prévues, qui permettront aux congressistes de visiter plusieurs monuments récemment découverts, et d'un intérêt particulier pour l'Histoire des Religions.

Date du Congrès

La séance d'ouverture aura lieu le dimanche 17 avril 1955. Le Congrès siégera jusqu'au samedi 23 avril.

Travaux du Congrès

Le Congrès sera principalement consacré à l'exposé et à la discussion d'un thème central: „*Le roi-dieu et le caractère sacré de la souveraineté*”. Ce thème sera traité à un double point de vue: historique et phénoménologique. Les travaux du Congrès seront répartis entre des séances plénières et des séances de Sections. Les séances plénières seront consacrées à des conférences générales relatives soit au thème général du Congrès, soit à d'autres sujets. De même, au sein de chaque Section, certaines communications auront trait au thème central, tandis que d'autres pourront se rapporter à des sujets distincts.

Sections du Congrès

Les différentes communications seront distribuées dans les 10 Sections suivantes:

- I. Peuples non-civilisés. Amérique pré-colombienne.
- II. Extrême Orient. Inde et Asie centrale. Bouddhisme.
- III. Iran. Zoroastrisme. Manichéisme.
- IV. Egypte ancienne. Proche Orient ancien.
- V. Ancien Testament. Judaïsme.

- VI. Le monde classique (y comprises la Religion méditerranéenne et la Religion étrusque). Hellénisme. Gnosticisme.
- VII. Europe pré-chrétienne (Celts, Germains, Slaves, et autres).
- VIII. Christianisme.
- IX. Islam.
- X. Questions générales. Phénoménologie, psychologie, sociologie religieuses. Méthodologie, systématique, didactique.

Langues du Congrès

Le français, l'allemand, l'anglais, l'italien seront les langues officielles du Congrès.

Participation au Congrès

Les membres du Congrès sont tenus de verser une cotisation de 3000 liras italiennes. Cette cotisation leur donne le droit de participer aux travaux et autres manifestations du Congrès, et de recevoir un exemplaire des Actes du Congrès.

D'autres personnes sont admises au Congrès, en qualité d'adhérents, sur paiement d'une cotisation de 2000 liras italiennes. Les adhérents auront la faculté d'assister aux séances du Congrès, ainsi que de prendre part aux réceptions, aux excursions, etc.; ils ne recevront pas les publications du Congrès.

Règlement du Congrès

Les membres du Congrès désirant présenter une communication dans une des Sections du Congrès devront en faire connaître le titre et en envoyer un résumé d'environ 500 mots *avant le 31 décembre 1954* à l'adresse du:

*Secrétariat du VIIIe Congrès International d'Histoire des Religions,
Via Michelangelo Caetani 32, Roma.*

La Présidence du Congrès aura soin de vérifier que les communications correspondent à l'esprit et au caractère du Congrès. Les conférences générales seront données sur invitation de la Présidence du Congrès.

Renseignements pratiques

La Compagnie des Wagons Lits COOK a pris sur soi tout ce qui concerne l'organisation pratique du Congrès. Tous les renseignements concernant la prénotation des logements, modalités et facilitations des voyages, paiement des cotisations, excursions, etc. seront donnés par une deuxième circulaire.

Préparation du Congrès

Le Congrès de Rome a déjà attiré l'attention du monde savant, et c'est avec confiance qu'on peut envisager dès maintenant sa réalisation. Les adhésions parvenues sont nombreuses et considérables à tous les

égards. Le thème central du Congrès a rencontré la faveur générale. La royauté sacrée sous ses différentes formes historiques et dans les différents milieux culturels depuis les époques les plus anciennes jusqu'aux temps modernes, va être l'objet d'une enquête étendue et systématique. Voici la liste des conférences générales et communications annoncées jusqu'à ce moment, ayant trait au roi-dieu et à la souveraineté sacrée:

ABEL: Roi des Rois ou Khalife (du Prophète) de Dieu, Essai sur l'interprétation religieuse de la titulature souveraine dans l'Islam, et sur le rôle des influences iraniennes et judéo-chrétiennes dans sa constitution.

ALFÖLDI: La royauté sacrée chez les Romains.

ALTHEIM: Über das sakrale Königtum in Rom und im alten Italien.

BAYET: Prodrômes sacerdotaux de la divinisation impériale.

BINCHY: The divine King in Celtic tradition.

BLEEKER: The function of the Queen in Egypt.

CERFAUX: La souveraineté de Dieu et la souveraineté des empires humains dans l'Apocalypse de Saint Jean.

CLAVIER: La royauté messianique ou la fonction royale du Messie dans la Bible.

COPPENS: Le caractère sacré de la souveraineté en Israel, en particulier d'après le Psaume 110.

MLLE DRAAK: Some aspects of Kingship in Pagan Ireland.

DUMÉZIL: Le *rex* et les *flamines maiores*.

EHNMARK: The Homeric Kingdom and Divine Law.

GONDA: Le caractère sacré de la souveraineté dans l'Inde antique.

HEILER: Die Wandlung des antiken Gottkönigtums im Bereich der christlichen Kirchen.

HIDDING: The High-God and the King as symbols of totality.

HAMIDULLAH: La notion islamique de la souveraineté.

JACOB: Eléments royaux et éléments prophétiques dans la figure du Serviteur de Jahweh.

JACOBSON: Die symbolische Bedeutung des göttlichen Pharaonentums für den ägyptischen Menschen.

JAMES: The sacred Kingship and the Priesthood.

JEANMAIRE: La naissance d'Athéna et la royauté magique de Zeus.

JANSEN: The Consecration Termini in the 8th Chapter of Testamentum Levi.

KAPELRUD: King David and the sons of Saul.

KERÉNYI: Prinzipielles zum Problem des Gottkönigtums.

ID.: Griechisches zum Problem des Gottkönigtums.

LAMBRECHTS: Le culte impérial et les mystères.

LANCZKOWSKI: Das Königtum im Mittleren Reich.

LOMMEL: König Soma.

MARROU: Le caractère religieux de l'Empereur aux IV et V siècles de notre ère.

DE MENASCE: Pour une classification de la sacralité royale.

- MENSCHING: Volksreligiöse Herrschaftsformen.
 MORGENSTERN: The King-God and the Sacral Character of Kingship.
 MOWINCKEL: General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom.
 MARG. A. MURRAY: The Divine King in England.
 POSSOZ: Quelques écueils à éviter dans l'étude du caractère de la souveraineté chez les peuples où il peut être question d'un roi-dieu.
 RADIN: The sacral chief among American Indians.
 RINGGREN: Some religious aspects of the caliphate.
 ROCHEDIEU: Le caractère de la souveraineté à la lumière de la Psychologie religieuse collective.
 ROSE: The evidence for Divine Kings in Greece.
 ROUGIER: L'origine et l'évolution du caractère sacré de la royauté en France.
 SCHILLING: König und Volk in der germanischen Christianisierungsgeschichte.
 SCHNEIDER: Christian Theocracy and Hobbes's "Mortal God".
 SUNDÉN: La notion psychologique de rôle: Le roi et l'expérience religieuse.
 TAAGER: Alexanders Gottkönigsgedanke und die Bewusstseinslage der Griechen und Makedonen.
 TUCCI: Aspetti magico-religiosi della regalità nell'antico Tibet.
 Mlle VISSER: La divinité d'Alexandre.
 VRIEZEN: The Character of Kingdom in Israel.
 WAGENVOORT: The *parentatio* in honour of Romulus.
 WIDENGREN: The sacral King in ancient Iran.
 WIRTH ROEPER BOSCH: Die Entstehung der Heerkönigsreligionen der indo-europäischen Völkerwanderungszeit und das Ende des kultischen Matriarchates.

Parmi les conférences générales deux seront dédiées respectivement par M. H.-CH. PUECH aux „Écrits gnostiques récemment découverts en Haute-Égypte: ce qu'ils sont et ce qu'ils apportent à l'Histoire des Religions", et par M. A. DUPONT-SOMMER aux „Manuscrits de la Mer Morte: leur importance pour l'Histoire des Religions".

Parmi les nombreuses communications sur des sujets autres que le thème central sont annoncées jusqu'à ce moment celles de MM. BOTTI et Mlle DOLZANI dans la IV^e Section; DE BOER, PIDOUX, SCHOLEM, VRIEZEN dans la V^e; DIANO, FUNAIOLI, Mlle MARCONI, PACE, PALLOTTINO, PARATORE, PESTALOZZA, PICARD, DES PLACES, Mlle STELLA, VAN UNNIK, UNTERSTEINER, WAGENVOORT dans la VI^e; GASPARINI, Me LAVIOSA dans la VII^e; BRANDON, LÖWITH, MARTINI, SCHOEPS dans la VIII^e; GUILLAUME, HAMIDULLAH, MOSCATI, Mlle SCHIMMEL dans la IX^e.

D'autres savants ont donné assurance de leur intervention, en se réservant de préciser éventuellement le titre de leur contribution: EISSFELDT, ELIADE, HEMPEL, HÖFLER, LABAT, LAMEERE, MERKEL, MOREAU, PIGANIOL, RAPISARDA, SAINTE FARE GARNOT, SIMON, SPULER, SPIRITO, TAHA HUSSEIN, et autres.

PUBLICATIONS RECEIVED

- Cahiers d'histoire mondiale* (Commission Internationale pour une histoire du développement scientifique et culturel de l'Humanité, UNESCO), I, 1, Paris 1953, 244 pp.
- Studies in Chinese Thought*, edited by Arthur F. Wright (Comparative Studies of Cultures and Civilisations, Editors R. Redfield & M. Singer, No. 1): The American Anthropological Association, Memoir No. 75. The University of Chicago Press 1953, xiv-318 pp.
- Journal of religious studies*, No. 137, Tokyo, December 1953 (The Proceedings of the 13th Annual Convention of the Japanese Association of Religious Studies, University of Tokyo).
- Orpheus*: Rivista di umanità classica e cristiana, I, 1, Catania 1954.
- Libyca*: Bulletin du Service des Antiquités de l'Algérie, I, Alger 1954.
- Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, 37, 4, Paris, 1953.
- G. WIDENGREN, *Religionens värld*, 2d edit., Stockholm 1953, 534 pp..
- R. PETTAZZONI, *La religion dans la Grèce antique* (Préface de Charles Picard), Paris 1953, 268 pp..
- R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, Vol. III: *America Settentrionale*, Torino, U.T.E.T., 1953, xviii-576 pp..
- P. MERIGGI, *I miti di Kumarpī, il Kronos currico* (Athenaeum: Studi periodici di Letteratura e Storia dell' Antichità, N. S. vol. XXXI, pp. 101-157), Pavia 1953.
- S. S. HARTMAN, *Gayomart: étude sur le syncrétisme dans l'ancien Iran*, Uppsala 1953, 213-cii pp..
- G. DUMÉZIL, *Rituels indo-européens à Rome* (Études et Commentaires, XIX), Paris 1954, 96 pp..
- Iqbal Day 1953 in the Netherlands*: Speech delivered by Mr Altaf Hussain, Leiden, E. J. Brill 1954, 19 pp., with a Portrait.
- G. BECATTI, (Scavi di Ostia, vol. II:), *I Mitrei*, Roma, Libreria dello Stato, 1954.
- Celedonio NIN Y SILVA, *Historia de la Religión de Israel*, Tomo IX: *El Deuteronomio y los Profetas del siglo VII*, Montevideo 1954.
- R. F. MERKEL, *Gebete der Völker*, München, Federmann (1954).
- O. FALSIROL, *Indagini sull' animismo primitivo*, Verona 1954.
- U. BIANCHI, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ: *Destino, uomini e divinità nell' Epos, nelle Teogonie e nel culto dei Greci*, Roma, Signorelli, 1953.
- Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères* (Paris, Les Editions de Minuit), No. 83, Avril 1954.
- G. MENSCHING, *Das Problem der Entwicklung in der Religionsgeschichte*, Studium Generale, VII, 3, 1954, ss. 183-192.
- S. EITREM, *Mana und 'Ausfluss' in griechischer Magie, Hommage à St. P. Kyriakidis*, Salonique 1953, pp. 190-197.

DER GOTTESBEGRIFF DER MYSTIK

Vortrag in der *Internationale School voor Wijsbegeerte*
in Amersfoort (Holland), 3. September 1953

VON

FRIEDRICH HEILER

Die Theologie ist Gotteswissenschaft; sie setzt sich zur Aufgabe, Gottes Wesen und Wirken in systematischer Weise darzustellen, die wahren Gottesvorstellungen von falschen, getrübbten und verzerrten abzugrenzen. „Das Wesen der Theologie ist Grenzen zu setzen“, äusserte ein deutscher Theologe. Das Wesen Gottes aber ist die Grenzenlosigkeit. So entsteht die Frage, ob durch dieses Begrenzen und Ausschliessen, das immer wieder von einem Ausschliessen der Vorstellungen und Begriffe übergeht zu einem Ausschliessen, Verketzern oder Verdammen von Menschen, Gott nicht verkleinert, verengt und verzerrt wird, und schliesslich durch dieses Begrenzen des Grenzenlosen die Theologie zu einer Wissenschaft im Sinne des *lucus a non lucendo* wird.

Wenn wir nach dem Wesen Gottes fragen, sollten wir uns nicht erstlich an die Theologen wenden, sondern an die *homines religiosi*, die Seher, welche Gott geschaut und seine Stimme unmittelbar gehört haben, die im Umgang mit ihm gestanden sind. Diese Seher zerfallen in zwei Klassen: Propheten ¹⁾ und Mystiker ²⁾. Beide sind hervorgegangen aus einer Wurzel, aus den Ekstatikern, den Gotterfüllten und Enthusiasten. Ihre Gotteserkenntnis ist im Unterschied von der theologischen keine abgeleitete, gedankliche, sondern eine unmittelbare, erfahrungsmässige. Sie sind Gott begegnet, nicht aussen, sondern im eignen Innern, auch wenn sie ihre Erlebnisse in Visionen und Audi-

1) Gustav HÖLSCHER, *Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914.

2) Evelyn UNDERHILL, *Mysticism, A study of the nature and development of man's spiritual consciousness*, London 1911, 1922⁸; *Mystik, eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewusstseins im Menschen*, übt. Helene Meyer-Frank und Heinrich Meyer-Benfey, München 1928; William Ralph INGE, *Christian Mysticism* (Bampton Lectures), London 1899; Rudolf Franz MERKEL, *Die Mystik im Kulturleben der Völker* (Europa-Bibliothek), Hamburg 1940.

tionen in die wahrnehmbare Welt projizierten. Wenn Mose Jahve im brennenden Dornbusch schaute, wenn ihn Jesaia im Tempel auf einem hohen Throne sitzen sah, umgeben von den beflügelten Seraphim, wenn Jesus aus den Wolken die Stimme des Vaters hörte „Dieser ist mein geliebter Sohn“, wenn christliche Heilige Gott, Christus und die Gottesmutter in mannigfachen Gestalten erblickten, so handelt es sich nicht um ein Wahrnehmen äusserer Gegenstände, sondern um ein inneres Schauen und Lauschen, das die Intensität äusserer Wahrnehmungen annahm. Auch viele Mystiker hatten Visionen und Auditionen, doch gehörten diese nur der Randsphäre ihrer Erlebniswelt an³⁾. Viel wichtiger als alle äusseren Schauungen war für sie die *visio intellectualis*, die geistige Schau des höchsten Gutes und darüber hinaus die *unio mystica*, die Erfahrung von der Einheit des Seelengrundes mit der unendlichen Gottheit.

Diese letzte und unmittelbarste Gotteserfahrung war freilich bei den Mystikern vorbereitet durch ein langes und ernstes Suchen und Ringen: an die *conversio*, den Bruch mit der äusseren Welt, schliesst sich die harte *via purgativa* an, die Loslösung von der Aussenwelt und die Überwindung der Leidenschaften. Dann folgt die *via illuminativa* der Meditation und Konzentration auf das allein Wahre und Gute in der Form der Betrachtung und des Gebetes, durch welche die Bahn für die *via unitiva* bereitet wird. Wie für die Propheten, die plötzlich von ihrem Gott gepackt und berufen wurden, ist auch für die Mystiker Gott nicht ein Gedankenprodukt, sondern eine Lebens- und Erfahrungstatsache; ja, er ist nicht nur erlebt, sondern erlitten: οὐ μόνον μαθὼν, ἀλλὰ καὶ παθὼν τὰ θεῖα⁴⁾, sagt Dionysius Areopagita von seinem Lehrer Hierotheos. Die Mystik ist zum grossen Teil Passionsmystik, nicht nur im Christentum, sondern auch im Islām und Hinduismus. Nicht nur auf der Anfangsstufe der Läuterung haben die Mystiker innerlich zu leiden, sondern auch auf den hohen Stufen, nach der Erlangung der *unio*, insofern als auf die ekstatische Gotterfülltheit schauervolle Zustände der inneren Leere, „Dürre“, der „dunklen Nacht“, der „Gottverlassenheit“, der „Verbannung des Herzens“ und der „zeitlichen Hölle“ folgen⁵⁾.

3) UNDERHILL, *l.c.*, II. Teil, Kap. 5.

4) *Div. Nom.* II 9.

5) UNDERHILL, *l.c.*, II. Teil, Kap. 9.

Der Gott der Mystiker ist ein erlebter, nicht ein ersonnener und erklügelter wie der Gott vieler Theologen, nicht eine gedankliche Abstraktion, sondern eine lebendige Realität: *satyasya satyam* für die Seher der Upanishaden ⁶⁾, τὸ ὄντως ὄν für Plato ⁷⁾, das *ens realissimum* für die mittelalterlichen abendländischen Gottesgelehrten. Dieses mystische Gotteserlebnis ist dasselbe in allen Rassen, Völkern und Religionen: im chinesischen Taoismus, im indischen Brahmanismus, Buddhismus und Hinduismus, im Judentum, im Islām und im Christentum, und zwar ebenso im syrischen, ägyptischen, griechischen, lateinischen, keltischen, germanischen und slawischen. Weil das mystische Erlebnis immer dasselbe ist der mystische Heilsweg zu Gott immer der gleiche, darum ist auch die Sprache und Bildwelt der Mystik allenthalben dieselbe.

Der Gottesbegriff der Mystiker ist darum ein einheitlicher. Wohl zeigt die Mystik verschiedene Typen und Variationen, aber diese stehen nebeneinander innerhalb der verschiedenen Völker und Rassen: Śaṅkara und Rāmānuja, Ibn al ʿArabī und Ġelāl-ed-dīn Rūmī, die Kabbalisten und Chassidim, Dionysius Areopagita und Symeon der Neue Theologe, Meister Eckhart und Heinrich Seuse. Die impersonale und personale Mystik heben sich scharf von einander ab und verbinden sich dennoch in einer höheren Synthese. Die impersonale Mystik betrachtet die personale als ihre Vorstufe, umgekehrt sieht alle personale Mystik das Personmoment in Gott als unzureichend an. Ebenso trennen und verbinden sich in allen hohen Religionen naiv-praktische und reflektierend-theoretische Mystik, *devotional* und *intellectual mysticism*, wie die Engländer sagen ⁸⁾.

Das wichtigste Kennzeichen des mystischen Gottesbegriffes ist das Ernstmachen mit dem göttlichen Mysterium. Das Grundwort von Mystik und Mysterium ist dasselbe: μύειν, sich verschliessen, μυεῖν τὸ στόμα = den Mund verschliessen ⁹⁾, μυεῖν τὰς αἰσθήσεις = die Sinne verschliessen ¹⁰⁾. Gott ist das absolute Geheimnis, für das alles menschliche Denken und alle menschliche Sprache ungenügend ist, das ἀκατάληπτον und das ἀῤῥήτον, das *incomprehensibile* und *ineffabile*,

6) *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad* II 3, 6.

7) Plato, *Rep.* 6, 490 B.

8) W. R. INGE, *Christian Mysticism*, Lecture V.

9) Suidas, *Lexicon*, ed. BERNHARDY II 923.

10) Origenes, *C. Cels.* VII 39.

„etwas Verborgenes, mit keinem Namen zu Bezeichnendes,“ „ein Unbegreifliches“, „ein Namenloses, Unergründliches, ja das schlechthin Unergründliche“, wie schon Lao-tse sagt ¹¹⁾).

Die rechte Ausdrucksform der Aussage über Gott und der Anrufung Gottes ist das Schweigen. „Wer Tao kennt, redet nicht von ihm, wer davon redet, kennt es nicht“, heisst es schon in diesem ältesten mystischen Weisheitsbuch Chinas ¹²⁾). Und eine moderne Dichterin sagt: „Wär' es nicht Frevel, zu meinen, dass wir in Worten dich bänden!“ ¹³⁾). Das Schweigen ist für die Mystiker die beste Predigt und das beste Gebet: ἀνεκλάλητε, ἄρρητε, σιωπῇ φωνούμενε, redet ein ägyptisch-hellenistischer Mystiker Gott an ¹⁴⁾). Die Mystiker sind die grossen Schweigenden. Sie üben sich ständig im Schweigen: ihr asketisches Schweigen wird zum meditativen, kontemplativen, katechetisch-philosophisch-theologischen und schliesslich zum metaphysischen Schweigen ¹⁵⁾). Am Anfang einer gnostischen Aeonenreihe stehen βύθος und σιγή, Abgrund und Schweigen ¹⁶⁾). Es gibt indische *sannyāsin*, welche ein Gelübde lebenslänglichen Schweigens auf sich nehmen und nur durch Zeichensprache mit ihren Schülern verkehren ¹⁷⁾). Das konsequenteste Schweigen über das letzte Mysterium finden wir im alten Buddhismus, der das klassische Beispiel eines mystischen Agnostizismus ist. Buddha weigerte sich, irgendwelche metaphysischen Aussagen zu machen, weil solche nach seiner Auffassung vom mystischen Heilspfad nur ablenken ¹⁸⁾).

11) *Tao-teh-king* Kap. 41. 21. 1; Julius GRILL, *Lao-tzes Buch vom höchsten Wesen und höchsten Gut*, Tübingen 1910; vgl. Lau-dse, *Führung und Kraft aus der Ewigkeit*, übt. Erwin ROUSSELLE, Leipzig 1942.

12) *Tao-teh-king* 56.

13) Annemarie SCHIMMEL, *Lied der Rohrflöte*. Ghazelen, Hameln 1948, 38.

14) Hermetis Trismegisti *Poimandres* I 31, rec. Gustavus Parthy, Berlin 1854, 18.

15) Gustav MENSCHING, *Das heilige Schweigen* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), Giessen 1926.

16) Epiphanius, *Panar. haer.* 31, 5 f.

17) Theophilus Subrahmanyam, *Pilgerfahrt eines jungen Brahmanen*, Zürich 1924, 43 ff.

18) *Majjhima-Nikāya* 63; *Die Reden Gotamo Buddhos aus der Mittleren Sammlung des Pāli-Kanons*, übs. Karl Eugen NEUMANN, München 1921, II 148 ff.; Moritz WINTERNITZ, *Der ältere Buddhismus* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hsg. Bertholet), Tübingen 1929, 119 ff.; Hermann OLDENBERG, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Stuttgart 1914⁶, 315 f. Vgl. Hermann BECKH, *Buddhismus*, Berlin-Leipzig 1919² I 117 ff.

Das göttliche Mysterium ist der grossen Menge nicht fassbar. Darum neigen die Mystiker zum Esoterismus. Das Wort *Upaniṣad* bedeutet das Danebensitzen des Jüngers neben dem Meister, die vertraute Mitteilung des Geheimnisses durch einen Wissenden an seinen Sohn oder Schüler oder einen innerlich bereiten Fragesteller ¹⁹⁾; nicht mit Unrecht gab der erste abendländische Übersetzer, Anquetil Duperron, dieses Wort mit *secretum tegendum* wieder ²⁰⁾. Die Spuren dieses gnostischen Esoterismus finden wir bereits im ältesten Evangelium, welches Jesus das Wort in den Mund legt: „Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Gottesreiches zu wissen; jenen draussen aber wird alles nur in Gleichnissen zuteil“ (Mark. 4, 12). Die Unzulänglichkeit aller Worte für den Ausdruck des Mysteriums machen diese Worte auswechselbar und austauschbar. Ġelāl-ed-dīn Rūmī sagt: „Jedes Wort ist nur ein Aspekt des Wirklichen — es ist gleich, ob die Weintraube vom Perser als *angur*, vom Araber als *‘anab*, vom Türken als *üzüm*, vom Griechen als *istafil* bezeichnet wird“. Jede Rede ist nur ein ganz unzulänglicher Hinweis auf ein unendlich Überragendes; „das Wort gleicht“ nach demselben persischen Mystiker „dem Astrolab, das nur einen schwachen Schimmer vom Stand der Sterne und der Sonne geben kann“ ²¹⁾. Die grösste Kennerin der Mystik unseres Jahrhunderts, Evelyn Underhill, vergleicht die Inadäquatheit aller mystischen Aussagen über die göttliche Wirklichkeit mit dem Verhältnis einer geographischen Karte zur wirklichen Erdoberfläche ²²⁾. Dennoch werden gewisse Formen der Rede dem Mystiker zu einer Hilfe für das Denken des Udenkbaren und das Sagen des Unsagbaren.

1) Die wichtigste Form der mystischen Aussage ist die Negation, die häufig gesteigert wird zur Doppelnegation. Die Mystik stellt eine *theologia negativa* dar. Schon Lao-tse umschreibt das göttliche *Tao* in negativen Ausdrücken ²³⁾. Das göttliche *Ātman-brahman* ist für die

19) Moritz WINTERNITZ, *Geschichte der indischen Litteratur*, I, Leipzig 1909, 207 f.

20) *Oupnekh'at i.e. Secretum tegendum opus in India rarissimum continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris ... excerptam ...*, Argentorati 1801 f.

21) *Methnevi* II 368f. 3015; Annemarie SCHIMMEL, *Die Bildersprache Dschelāl-addīn Rūmī*, Walldorf-Hessen 1949, 9 f.

22) *Mysticism* ⁸ 124, *Mystik* 137 f.

23) *Tao-teh-king* 14. Vgl. HEILER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker*, *Eine Heilige Kirche* 22 (1940/1), 190.

Seher der Upanishaden das *neti neti*, „nein, nein“; „ausser dieser Verneinung ist keine andere Aussage möglich“; dass Göttliche ist „unaussprechbar durch die Rede“, „undenkbar durch das Denken“, „unsehbar durch das Auge“²⁴). In ganz ähnlicher Weise wird im alten Buddhismus das *Nirvāṇa* umschrieben²⁵). Im *Mahāyāna*-Buddhismus wird das Absolute als „das völlige Leersein“ (*śūnyatā*) gekennzeichnet²⁶). Die mystische Negation begegnet uns vor allem im Neuplatonismus; sie ist am grossartigsten entwickelt von dem unbekannten christlichen Neuplatoniker, der als Dionysius Areopagita bezeichnet wird. Seine *θεολογία ἀποφατική* (verneinende Theologie) zeigt eine reiche und originelle Terminologie, die Meister Eckhart in die deutsche Sprache umgegossen hat. Für ihn ist Gott „ohne Bestimmung und Eigenschaft“, ein „Namen- und Weiseloses“²⁷), ein „Was, das nicht Dies noch Das ist“; „Was immer einer über Gott sich denken und was für Namen er ihm anhaften mag, das alles ist Gott nicht“. So wird Gott geradezu zum „Nichtwesen“, „Nichtgeist“, „Nichtperson“, „Nichtgott“, zur „Nichtheit“ und zum „Nichts“²⁸). In den Spuren des Areopagiten und Meister Eckharts geht Angelus Silesius, wenn er in seinem Cherubinischen Wandersmann dichtet:

„Was Gott ist, weiss man nicht. Er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht, was man Gottheit heisst,
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Güte,
Kein Ding, kein Unding auch, kein Wesen, kein Gemüte.
Er ist, was ich und du und keine Kreatur,
Eh' wir geworden sind, was er ist, nie erfuhr“²⁹).

24) *Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad* II, 3, 6; IV, 2, 4; *Kena-Upaniṣad* I 5 ff. Vgl. HEILER, *Die Mystik der Upanishaden*, München 1925, 31 ff.

25) Hermann OLDENBERG, *Buddha*⁶, 324 ff.; BECKH, *Buddhismus* II 111 ff.; HEILER, *Buddhistische Versenkung*, München 1922², 40.

26) WINTERNITZ, *Der Mahāyāna-Buddhismus nach Sanskrit- und Prakrit-Texten* (Religionsgeschichtliches Lesebuch, hsg. BERTHOLET), Tübingen 1930, 67 ff. Edward CONZE, *Buddhism, its essence and development*, Oxford 1951, 130 ff.

27) A. SPAMER, *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*, 1912, 96.

28) *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, hsg. Franz PFEIFFER, Göttingen 1914 II, 93, 320.

29) IV 21, nach Dionysius Areopagita, *Myst. Theol.* 4, 2. Vgl. Rudolf NEUWINGER, *Die deutsche Mystik unter besonderer Berücksichtigung des 'Cherubinischen Wandersmannes' Johann Schefflers*, Bleicherode 1937, 116 ff.

2) Die zweitwichtigste Form der mystischen Aussage über Gott ist die Kontradiktion, die Verbindung von konträren Aussagen in einer Kontrastharmonie. Der Gott der Mystiker ist die *complexio* oder *coincidentia oppositorum*. Gott ist im „überlichten Dunkel“, wie der Areopagite sagt³⁰). Nach den Upanishaden ist er „Seiendes und Jenseitiges, Aussprechliches und Unaussprechliches, Gegründetes und Grundloses, Bewusstsein und Unbewusstsein, Realität und Nichtrealität“; „rastend und doch rastlos, fern und doch nah, in allem inwendig und doch ausserhalb allem da“³¹). In ähnlicher Weise wie die indischen Seher bezeichnet Augustinus Gott als „*stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus ... semper agens, semper quietus*“³²). Nach der *Kāthaka Upaniṣad* ist Gott „kleiner als das Kleinste, grösser als das Grösste“³³). In gleicher Weise singt Angelus Silesius:

„Mein Gott! Wie gross ist Gott! Mein Gott! Wie klein ist Gott!
Klein als das kleinste Ding, und gross wie all's von Not“³⁴).

Diese mystische Negation ist aber in Wahrheit eine Position. Das gilt gerade im Hinblick auf den soviel missverstandenen Begriff des *Nirvāṇa*. Nur ein totales Missverständnis konnte in ihm einen „Nihilismus“ erblicken, als ob eine Religion, welche das Nichts als letztes Ziel predigt, halb Asien hätte erobern können. Dieser positive Charakter des mystischen *Nirvāṇa* wird besonders eindringlich in dem feierlichen Wort Gotama Buddhas: „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, nicht aus den Bildekräften Entstandenes. Gäbe es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungeschaffene, nicht aus den Bildekräften Entstandene, so gäbe es auch keinen Ausweg aus dem Geborenen, Gewordenen, Geschaffenen, aus den Bildekräften Entstandenen“³⁵). Die Negation ist bei den Mystikern nur der Ausdruck für das *θάτερον τοῦ θελου*, das „Ganz Andere“³⁶), die absolute

30) *Div. nom.* II, I.

31) *Taittirīya-Upaniṣad* II 6; *Īśā-Upaniṣad* V; 60 *Upanishads des Veda aus dem Sanskrit*, übs. Paul DEUSSEN, Leipzig 1921³, 231, 528.

32) *Conf.* I 4.

33) *Kāthaka-Upaniṣad* II 20; DEUSSEN 274.

34) *Cher. Wand.* II 40.

35) *Udāna* VIII 3 p. 80; *Itivuttaka* 43. Vgl. HEILER, *Buddhistische Versenkung*, München 1922², 40 f.

36) Vgl. Rudolf OTTO, *Das ganz Andere in ausserchristlicher und christlicher Theologie* in: *Das Gefühl des Ueberweltlichen*, München 1932, 212 ff.

Transzendenz Gottes, „*aliud aliud valde ab istis omnibus*“, wie Augustinus sagt ³⁷). So wird die Negation zur höchsten Aussage über Gott; „denn dadurch, dass wir sagen, was Gott nicht ist, erkennen wir, dass Gott ist“ (*διόπερ γὰρ τοῦ εἰπεῖν, ὅπερ οὐκ ἔστι, νοοῦμεν ὅτι ἐστὶν ὁ θεός*), sagt Dionysius Areopagita ³⁸). Auf diese Weise wird das Nichtwissen und Nichterkennen zum höchsten Wissen und Erkennen. „Nicht erkannt vom Erkennenden, erkannt vom Nichterkennenden“, sagt schon ein *Upaniṣad*-Dichter ³⁹). Dionysius Areopagita spricht von der „göttlichsten Erkenntnis Gottes, die durch Nichterkenntnis erkannt wird“ (*ἡ θειοτάτη τοῦ θεοῦ γνῶσις δι' ἀγνώσεως γινωσκομένη*) ⁴⁰). Mit ihm stimmt Augustinus überein, wenn er sagt: „*Melius scitur Deus nesciendo*“ ⁴¹). Nikolaus von Cues hat dafür im Anschluss an Augustinus ⁴²) den unübertrefflichen Terminus der *docta ignorantia* geprägt.

3) Die dritte Form der mystischen Aussage über Gott ist die Superlation, die Steigerung, die *via eminentiae*. Alle Werte werden von Gott ausgesagt, aber in der potenzierten Form des Überwertes. Gott ist nach Philo „höher als die Tugend, höher als das Gute und höher als das Schöne“ ⁴³). Meister in dieser Superlation aber waren die Neuplatoniker. Für Plotin ist das Ur-Eine „jenseits aller Erkenntnis“ (*ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως*), „jenseits alles Wirkens und Lebens“ (*ἐπέκεινα ἐνεργείας καὶ ζωῆς*), „jenseits alles Seins“ (*ἐνέκεινα ὄντος*) ⁴⁴). Gregor von Nazianz übernimmt diesen neuplatonischen Terminus in seine Gebetsanrede: *Ὁ πάντων ἐπέκεινα* ⁴⁵). Neben dem *ἐπέκεινα* gebrauchen die Neuplatoniker auch die Präposition *ὑπέρ*. Gott ist für Plotin „das Übergute“ (*ὑπεράγαθον*), das „Überschöne“

37) *Conf.* VII 10. Vgl. OTTO, *a.a.O.* 229 f.

38) *Div. nom.* XIII, 3.

39) *Kena-Upaniṣad* II, 11.

40) *Div. nom.* VII, 3.

41) *De ord.* II, 44.

42) „*Magis pia est talis ignorantia quam praesumpta scientia*“, *Serm.* 117, 5.

43) *Opif. mund.* 8; vgl. *vit. cont.* 1.

44) *Enn.* I 7, 1; 8, 2; V 3, 11; VI, 6, 6; 7, 17.

45) Hymnus 29 *Εἰς Θεόν*, Mi PG 37, 507 A; *Anthologia graeca carminum christianorum* ed. CHRIST. PARANIKAS, Leipzig 1871, 24. Einzelne Forscher haben den Hymnus Gregor abgesprochen und dem Neuplatoniker Proklus zugeschrieben. O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Patrologie*, Freiburg II², 182.

(ὕπερκαλον) ⁴⁶⁾; Dionysius Areopagita fügt neue Wortbildungen hinzu: „das Überseiende“ (ὕπερούσιον), „das Überlebendige“ (ὕπερζων), das „Überweise“ (ὕπερσοφον), „das Übergöttliche“ (ὕπερθεον) ⁴⁷⁾.

So ist Gott die absolute Transzendenz. In der Ekstase, die jenseits des normalen Seelenlebens sich abspielt, enthüllt sich Gott als das Ganz Andere, schlechthin Jenseitige, Erhabene. Zugleich aber wird Gott dem Ekstatiker als der der menschlichen Seele Immanente offenbar, als *Ātman*, als *Antaryāmin* (innerer Lenker) ⁴⁸⁾, als *Pneuma* ⁴⁹⁾, als *acies mentis*, als „Seelengrund“, als „Fünklein“. Transzendenz und Immanenz fallen hier in einer *coincidentia oppositorum* zusammen.

Dieses Ineinswerden von Gott und Seele drücken die Mystiker in paradoxen Identitätsformeln aus: *aham brahmāsmi* („ich bin Brahma“) ⁵⁰⁾; *tat tvam asi* („du bist es selbst“) ⁵¹⁾; *hradayam paramam brahma* („das Herz ist das höchste Brahma“) ⁵²⁾; *yas tvam asi, so 'ham asmi* („wer du bist, der bin ich“) ⁵³⁾; σὺ γὰρ ἐγὼ καὶ ἐγὼ σὺ („du bist ich, und ich bin du“) ⁵⁴⁾; σὺ γὰρ εἶ δ' ἐν ᾧ („du bist, was ich bin“) ⁵⁵⁾; *anā l'haqq* („ich bin Gott“ Ḥusain al-Ḥallāḡ) ⁵⁶⁾; „mein Ich ist Gott“ (Katharina von Genua) ⁵⁷⁾. Die christlichen Mystiker kennzeichnen genauer diese Identität als nicht naturgegeben, sondern als göttliches Gnadengeschenk. Symeon der Neue Theologe sagt: „Mensch bin ich von Natur, Gott aber durch Gnade“ (ἄνθρωπός εἰμι φύσει, θεὸς δὲ χάριτι) ⁵⁸⁾. Ähnlich sagt Meister Eckhardt: „So sollen wir von Gnade Gott sein, wie Gott von Natur Gott ist“ ⁵⁹⁾. Bei vielen

46) *Enn.* I, 8, 2; VI 9, 6.

47) Stellen in *Onomasticum Dionysianum* Mi PG 3, 1177 ff.

48) *Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad* III, 7.

49) Hans LEISEGANG, *Der Heilige Geist, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen*, Leipzig 1919.

50) *Brhad-āraṇyaka-Upaniṣad* I 4, 10.

51) *Chāndogya-Upaniṣad* VI, 8 ff.

52) *Brh.-ār.-Up.* IV, 1.

53) *Kauṣītaki-Up.* I, 5 f.

54) Leidener Papyrus (DIETERICH, *Abraxas* 1891, 196; Richard REITZENSTEIN, *Poimandres*, Leipzig 1904, 17); Gebet des Astrampsychos (REITZENSTEIN, *a.a.O.* 242); Ophitisches Evangelium, bei Epiphanius, *Haeres.* 26, 3.

55) Hermetis Trismegisti *Poimandres* V 11; rec. G. PARTHEY, Berlin 1854, 47.

56) Reynold A. NICHOLSON, *The Mystics of Islam*, London 1914, 150 ff.

57) Marabotto, *Vita mirabile e dottrina santa della B. Caterina da Genova Fiesca Adorna*, Genova, 1681 c. 14, p. 38. Weitere Beispiele HEILER, *Das Gebet*, 1923⁵, 254, 306 f.

58) *Div. am.* 21; *cod. Mon. gr.* 177, p. 107.

59) PFEIFFER II 533.

Mystikern wird jedoch die Identitätsformel gemildert zu einer Immanenzformel⁶⁰). So sagt schon Paulus: „Ich lebe, doch nicht ich, Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Ein ähnliches Wort kommt aus dem Munde des johanneischen Jesus: „Ihr in mir und ich in euch“ (Joh. 14, 20). Ebenso spricht der Heiland-Gott Kṛṣṇa zu seinem Jünger in der *Bhagavadgītā* (9, 29). Die christlichen Mystiker wiederholen die Gebetsformel „du in mir und ich in dir“⁶¹). Der Mystiker empfindet seine höchste Seligkeit in dieser Durchdringung von Gott und Seele, in diesem Einwohnen des ewigen Gottes in dem kleinen menschlichen Herzen.

Derselbe Gott, der im menschlichen Herzen wohnt, ist das Herz aller Wesen, aller Dinge, aller Welten. Die Leere schlägt um in die Fülle; nachdem die Seele sich freigemacht hat von allen Sinnendingen und ihre Pforten gegenüber der Aussenwelt verschlossen, kehrt die ganze Mannigfaltigkeit der Natur wieder, aber nun nicht isoliert von Gott, sondern von Gott erfüllt, aus ihm ausströmend oder ausstrahlend. Der Weltprozess ist für den Mystiker eine Emanation oder Eradiation; alles, was den Menschen umgibt, ist Ausfluss der Gottesfülle. Der Mystiker schaut sein göttliches Selbst in allen Dingen wieder; „im Ātman erkennt er dieses All“; „alles sieht er an als das Selbst“. „Gleichwie aus dem Feuer die winzigen Fünklein hervorgehen, also gehen aus diesem Ātman hervor alle Lebensgeister, alle Welten, alle Götter, alle Wesen“⁶²). Nach dem Wort des keltischen Mystikerphilosophen Johannes Scotus Eriugena „sind alle Kreaturen, die sichtbaren wie die unsichtbaren, Theophanien“⁶³). Schon der alttestamentliche Weise versteigt sich zu dem kühnen Satz: „Das All ist er“ (τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός; Jes. Sir. 43, 29). Mit diesem Ruf stimmt wörtlich überein das Wort einer Upanishad: „Alles fürwahr ist dieses Brahma“ (*sarvaṃ khalu idaṃ brahma*)⁶⁴). Ein Verehrer ruft zur ägyptischen Muttergöttin Isis: „*Una quae es omnia, dea Isis*“⁶⁵). Ein

60) HEILER, *Gebet*⁵ 254.

61) HEILER, *Gebet*⁵ 307; GRETE LÜERS, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, München 1926, 309 ff.

62) *Bṛhad-āraṇyaka-Upaniṣad* I 4, 7; IV 4, 23; II 1, 20; DEUSSEN 395. 480. 411, vgl. *Kauṣītaki-Upaniṣad* I 2, DEUSSEN 45.

63) *De div. nat.*, Mi P L 122, 302 A.

64) *Chāndogya-Upaniṣad* III 14; DEUSSEN 109.

65) DESSAU, *Inscript. latin. selectae* II 4362.

Gebet des Poimandres lautet: *σὺ γὰρ πάντα εἶ, καὶ ἄλλο οὐδέν ἐστιν ὃ μὴ εἶ, σὺ εἶ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον* („du bist das All und nichts anderes gibt es, was du nicht bist; du bist alles, was ward, du bist alles, was nicht ward“) ⁶⁶). Diese Identifizierung von Gott und All kehrt nicht nur wieder bei dem grossen keltischen Denker Eriugena „*omnia ubique Deus*“ ⁶⁷), sondern auch bei der schlichten Beterin Mechthild von Magdeburg: „Gott ist alle Ding in allen Dingen“ ⁶⁸). Hier tritt vor uns ein ausgesprochener Pantheismus, der jedoch seine Wurzeln nicht in der rationalen Erwägung hat, sondern in dem ekstatisch-kosmischen Erlebnis der *unio mystica*.

Das All des Mystikers ist jedoch nicht ein Chaos, sondern ein harmonischer Kosmos; nach den Worten des Dionysius Areopagita besteht „ein unlöslicher Zusammenhang und eine Ordnung aller Dinge, ein Zusammenatmen und eine Harmonie des Alls“ (*ἅλυστος τῶν πάντων ἐφαρμογὴ καὶ τάξις . . . , μία παντὸς σύμπνοια καὶ ἁρμονία*) ⁶⁹), ein Gedanke, den vom Areopagiten auch jener keltische Mystiker übernommen hat. Das Hervorgehen des Alls aus dem göttlichen Urgrund ist jedoch nicht zeitlich, sondern ewig. Am deutlichsten ist dieser mystische Schöpfungsbegriff von Angelus Silesius ausgesprochen worden:

„Weil Gott, der Ewige, die Welt schuf ausser Zeit,
So ist's ja sonnenklar, dass sie von Ewigkeit".
„Gott schafft die Welt annoch. Kommt dir dies fremde für,
So wiss': es ist bei ihm kein Vor noch Nach wie hier" ⁷⁰).

So ist der Mystiker nicht nur von einem göttlichen, sondern von einem kosmischen Bewusstsein durchdrungen, einem Bewusstsein der Identität mit allem Seienden. Der Jubelruf „Ich bin Gott“ setzt sich fort in dem Ruf „Ich bin dieses All“ (*aham eva idam sarvam asmi*) ⁷¹). Aus diesem kosmischen Bewusstsein erklärt sich die starke

66) = Anm. 55. Vgl. *Martyrium Petri (Acta apostolorum apocrypha* ed. BONNET I, 92): *σὺ τὸ πᾶν καὶ τὸ πᾶν ἐν σοί, καὶ τὸ ὄν σὺ, καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο, ὃ ἐστιν, εἰ μὴ ὁ μόνος σὺ*.

67) *De div. nat.*, Mi P L 122, 677 C.

68) *Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliessende Licht der Gottheit*, hsg. Gall MOREL, Regensburg 1869, II 19, S. 40.

69) *Div. nom.* VII 3, Mi PG 3, 872.

70) *Cher. Wand.* V 146; IV 165.

71) *Bṛhad-āranyaka-Upaniṣad*, IV 4, 20; DEUSSEN 470.

Naturverbundenheit des Mystikers, insbesondere seine Liebe zur Tierwelt, zur untermenschlichen Kreatur. Die Liebe des Mystikers umfaßt alle Geschöpfe. Isaak der Syrer fragt: „Was ist ein erbarmungsvolles Herz?“ und er antwortet: „ein Entbrennen des Herzens über alle Kreaturen, über Menschen, Vögel und Tiere, ja sogar über alle Dämonen, über alles was ist“⁷²). Ruysbroeck spricht von der „allumfassenden Liebe“ des Mystikers⁷³). Die christlichen Wüstenmönche, die iroschottischen Mönche, Franziskus von Assisi samt seinen Jüngern und Heinrich Seuse, der „schwäbische Franziskus“, sind die anschaulichsten Beispiele für diese All-Liebe⁷⁴). Diese Liebe umfaßt aber nicht nur die untermenschlichen Geschöpfe, sondern auch die feindlichen, seien es Menschen oder Tiere. Die Feindesliebe ist eine der wichtigsten sittlichen Normen im Taoismus, Brahmanismus, Buddhismus, Hinduismus, Sufismus und Chassidismus ebenso wie im Christentum⁷⁵). Wie im wilden Tier, so gilt es auch im Feind nur das Göttliche selbst zu lieben.

Transzendenz und Immanenz fallen für den Mystiker in einer grandiosen *coincidentia oppositorum* zusammen. Gott ist zugleich Leere und Fülle, das Allereinfachste und das Allermannigfaltigste. Weil Gott in allen Dingen ist als ihr innerster Daseinsgrund, darum werden für den Mystiker alle Dinge zu Gleichnissen des unendlichen Gottes⁷⁶). Auf der einen Seite dringen die Mystiker zu immer kühneren Abstraktionen vor, auf der anderen Seite verschmähen sie nicht die bildliche Veranschaulichung der Geheimnisse, die sie erfahren haben. Mit Vorliebe gebrauchen sie für das Göttliche Gleichnisse aus der Natur: Feuer, Licht, Sonne, Berg, Meer, Brunnen, Baum, Rose, Kreis, aber auch Finsternis, Abgrund, Einöde, Wüste. Das alles sind Bilder für Gottes Unendlichkeit und Uermesslichkeit, seine Lebenskraft und Schönheit. Alles Endliche geht hervor aus dem Unendlichen und kehrt wieder zu ihm zurück; alles Begrenzte geht auf in der Unbegrenztheit.

72) A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises of Isaac of Ninive* (Verhand. d. K. Ak. v. Wetensch. 23, 1), Amsterdam 1923, tr. 74, S. 341; vgl. N. ARSENIOW, *Ostkirche und Mystik*, München 1943², 144.

73) *Zierde der geistlichen Hochzeit* II 44, übs. W. VERKADE, Mainz 1922, 118.

74) Joseph BERNHART, *Heilige und Tiere*, München 1937.

75) Hans HAAS, *Idee und Ideal der Feindesliebe in der ausserchristlichen Welt* (Universitätsschrift), Leipzig 1927.

76) Annemarie SCHIMMEL, *Die Bildersprache des Dscheläladdin Rūmī*, Wall-dorf 1949; Grete LÜERS, *op. cit.*, München 1926.

Neben diesen Naturbildern stehen die personalen Bilder: Gott ist König, Herr (κύριος, *īśvara*), Heiland, Vater, Mutter, Freund, Geliebter und Bräutigam. Die letzteren Bilder sind die beliebtesten im Hinblick sowohl auf die beseligende *unio mystica* wie auch auf die schmerzvollen Zustände der Gottesferne. Die irdische, geschlechtliche Liebe wird zum Bilde der überirdischen, mystischen Liebe⁷⁷). Während die Mystik zumeist Bildkomplexe der normalen geschlechtlichen Liebe entlehnt, herrscht in der persisch-islamischen Mystik die Bildwelt der gleichgeschlechtlichen Liebe vor. Zu Bildern der Gottheit werden für die Mystiker mit Vorliebe die personalen Gottesgestalten der verschiedenen Religionen: *Hermes Trismegistos*, *Buddha*, *Viṣṇu-Narāyaṇa*, *Kṛṣṇa*, *Jahve*, *Allāh*, *Christus* als Kind, als Schmerzensmann, als Auferstandener, daneben aber auch die grossen Muttergottesheiten: *Isis*, *Kālī Durgā* und in ihrem Gefolge die christliche Gottesmutter⁷⁸).

Zu den gedanklichen Bildern kommen noch die sakramentalen. Obgleich die Mystiker Gott ganz geistig denken und manche von ihnen konsequente Spiritualisten sind, haben andere die sinnlichen Zeichen, die sakramentalen Symbole wie die Gottesbilder als Hilfsmittel für die Erfahrung der Gegenwart Gottes nicht verschmäht. Die ekstatische Mystik des tamulischen Frommen Māṇṇika Vāśagar entzündet sich immer wieder am Anblick des Gottesbildes in den *Śiva*-Tempeln⁷⁹). Die Verteidiger der Ikonenverehrung stützen sich vor allem auf zwei Argumente: 1) die platonische Ideenlehre: vom irdischen Bilde steigt der geistige Mensch auf zum göttlichen Urbild; 2) die christliche Inkarnationsidee: der unsichtbare Gott ist eingegangen in eine sichtbare Gestalt und geht fort und fort in eine solche ein⁸⁰).

Alle Naturbilder, sozialen Beziehungen und Gottesnamen sind jedoch nur Hilfsmittel und Bilder. Der Mystiker aber muss nach Meister Eckharts Wort „von Bildern kommen“, „aus dem Gleichnis heraus-treten“, „alle Gleichnisse zerbrechen“⁸¹). Auch die personalen Gottes-

77) Walter SCHUBART, *Religion und Eros*, hsg. Friedrich SEIFFERT, München 1941.

78) Näheres HEILER, *Das Gebet*⁵ 123 ff.

79) G. U. POPE, *The Tiruvāśagam or "Sacred Utterances" of the Tamil Poet, Saint and Sage Māṇikka Vāśagar*, 1900; Die Hymnen des Māṇikka Vāśaga, aus dem Tamil übs. H. W. SCHOMERUS (Religiöse Stimmen der Völker), Jena 1923.

80) HEILER, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, 291 ff.

81) PFEIFFER II 333.

vorstellungen sind nur etwas Vorläufiges, sie zeigen nur das dem Menschen zugewandte menschliche Antlitz Gottes, die dem Menschen dargereichte menschliche Hand Gottes. Der Mystiker aber muss weiter-schreiten zum überpersönlichen Gott. Bei Śaṅkara erscheint der Glaube an den persönlichen Gott als das „niedere Wissen“ (*aparā vidyā*), das aber für ihn nicht nur wertvoll, sondern sogar notwendig ist. Zwar ist Brahma als „höchster Herr“ (*parameśvara*) nur das „niedere Brahma“, während für die „vollkommene Schau“ (*samyag-darśanam*) der „Herr“ mit Seele und Welt in das „höchste Brahma“ ein- und untergeht, „das *brahma* ohne Eigenschaften (*nirguṇa-brahman*), das nur seiend ist, eine einzige ununterschiedliche Masse von Erkenner, Erkanntem und Erkennen“. Gleichwohl beruht das impersonale Brahma auf einem theistischen Untergrund; „Śaṅkara ist in dem unteren Stockwerck durchaus und ganz Theist und ist es mit Ernst und heiligem Eifer“⁸²). Auch für Philo ist der personal gedachte Logos nur die Vorstufe zu dem eigenschaftslosen ewigen Gott⁸³). Ebenso schreitet die christliche Mystik über den Menschen Jesus, den inkarnierten Gottessohn, zum ewigen Gott-Logos empor. Wie für Origenes gilt auch für Augustinus die Regel: *Per hominem Christum tendis ad Deum Christum*⁸⁴). Seuse vernimmt aus dem Munde Christi die Worte: „Du musst den Durchbruch nehmen durch meine leidende Menschheit, willst du in Wahrheit kommen zu meiner blossen Gottheit“⁸⁵). Die bildhaft konkrete Jesus-, Passions- und Eucharistie-Mystik ist nur die Vorstufe zur Unendlichkeitsmystik. Über dem personalen Gott — nicht nur dem inkarnierten, sondern auch dem trinitarischen Gott —, steht bei Meister Eckhart die ewige Gottheit. Christusbetrachtung, Christusnachfolge und Christusminne werden zur Christuseinigung. Ein jeder Christ soll nach den Kirchenvätern ein Christus, ein Gottessohn werden⁸⁶); „ein jeglicher Mensch sollte wesen an ihm selbst ein Christus“, sagt Mechthild von Magde-

82) Rudolf OTTO, *West-östliche Mystik*, Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha 1926, 139. 142. 214.

83) *Leg. all.* III 207.

84) *Serm.* 261, 7.

85) *Leben*, Kap. 13; Heinrich SEUSE, *Deutsche Schriften*, hsg. K. BIHLMAYER, Stuttgart 1917, 34.

86) Origenes, *C. Cels.* VII 79; *Method. Olymp., Conviv. dec. virg.* 8, 8; Augustinus, *In Joann tract.* 21, 8; *Civ. Dei* XVII, 4; XX, 10.

burg⁸⁷). Ziel der Mystik ist die Vergottung (θεϊωσις, *deificatio*). „Gott ist Mensch geworden, um uns Menschen zu vergotten“⁸⁸), dieser mystische Glaube liegt der dogmatischen Idee von der Gleichwesentlichkeit des Gottessohnes mit dem Vater zugrunde. Bei Meister Eckhart erhebt sich der Inkarnationsglaube zum Glauben an das Mysterium der Gottesgeburt im Menschen: „Die Leute wännen, dass Gott *dort* (in Bethlehem) Mensch sei worden. Das ist nicht so; denn Gott ist hier ebenso Mensch worden wie dort, und um und um ist er Mensch worden, dass er *dich* gebäre als seinen eingeborenen Sohn, und nicht weniger.“⁸⁹).

Gotteinigung oder, richtiger gesagt, Verwirklichung der im Tiefsten schon bestehenden, aber verborgenen Einheit des Seelengrundes mit der unendlichen Gottheit des Alls ist das Ziel der Mystik. Diese Gotteinigung ist aber nicht nur eine vorübergehende ekstatische Seligkeit, sondern ein dauernder Zustand, der festgehalten wird mitten im Leben der Welt. Schon die Upanishaden sprechen von einem „täglichen Eingehen in die Himmelswelt“⁹⁰). Der wahre Mystiker bleibt nicht in der Abgeschiedenheit, sondern kehrt irgendwie zur Welt zurück; er steigt von den Höhen des Berges Tabor, wo er das Wunder der Verklärung erfahren hat, herab in die Niederungen des Alltags. Der wahre Mystiker behält die ihm geschenkte Seligkeit der Gotteinigung nicht für sich, sondern gibt sie weiter an seine Mitmenschen und Mitgeschöpfe. Symeon der Neue Theologe betet, dass er „erfüllt werde und dann allen anderen mitteile“ (καὶ ἐμπλησθῶ καὶ μεταδῶ τότε τοῖς ἄλλοις πᾶσι)⁹¹). Ruysbroeck sagt: „Jetzt soll der Mensch, nachdem er durch das Band der Liebe gefestigt ist, in der Einheit im Geiste wohnen bleiben, und er soll mit erleuchteter Vernunft und ausströmender Liebe im Himmel und auf Erden ausgehen ... und alle Dinge in echter Freigebigkeit aus Gottes Überfluss bereichern.... Solch ein Erleuchteter soll treu und einsichtig seinen Mitmenschen vorleuchten und sie lehren, sie zurechtweisen und ihnen dienen, denn er besitzt

87) *Offenbarungen* der Schwester Mechthild von Magdeburg, hsg. Gall MOREL VI 4, S. 180. Vgl. VI 1, S. 170: „wann sie Gott dazu hat gesandt in diese Welt, dass sie Erlöser und Helfer sollen wesen der armen Sünder zu gleicher Weise, als Christus aller Welt Erlöser war“.

88) Athan., *De incarn.*, Mi P G 25, 192.

89) PFEIFFER II 207.

90) *Chāndogya-Upaniṣad* VIII 3, 3; DEUSSEN 191.

91) *Div. am.* 19; *cod. Mon.* 177, v. 185; 21 ed. ZAGORAEUS v. 185.

eine allumfassende Liebe. Und deshalb ist er ein Mittler zwischen Gott und allen Menschen" 92). Ein solches Mitteilen und Bereichern der Mitmenschen ist bereits das allumfassende Fürbittegebet, wie es die Mystiker, auch die Buddhisten, üben. Die wahre Mystik ist die Einheit der *vita contemplativa* und *vita activa*; sie wird von den christlichen Frommen unter der symbolischen Gestalt der Schwesternpaare Lea und Rachel, Martha und Maria dargestellt 93). Zwischen dem beschaulichen und tätigen Leben findet bei den Mystikern eine ständige Wechselwirkung statt, vergleichbar mit der rythmischen *Systole-Diastole*-Bewegung des menschlichen Herzens und der wechselnden *Eupnoe-Dyspnoe*-Bewegung der menschlichen Lungen 94). Unter den christlichen Mystikern befinden sich grosse aktive Persönlichkeiten wie Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Hildegard von Bingen, Birgitta von Schweden, Teresa de Jésus, die alle ein Maximum von *detachment* (Weltabgewandtheit) und *attachment* (Weltzugewandtheit) harmonisch verbinden 95). Wir finden diese Einheit von Beschaulichkeit und Aktivität aber auch bei grossen nichtchristlichen Mystikern. So baut Lao-tse auf dem mystischen Grundgedanken des *wu-wei* („Nicht-Tun") eine ganze Gesellschafts- und Staatsphilosophie auf und macht die Mystik geradezu zum Prinzip der Politik 96). Gotama Buddha hat die Versuchung, in der vollen Abgeschiedenheit von der Welt zu verharren, überwunden aus Mitleid mit den Wesen, die ohne seine Predigt die Erlösung nicht finden können 97). Darum zieht er selbst hinaus in die Welt und sendet seine Jünger als Boten

92) Zierde II 40 ff., übs. VERKADE 114 ff.

93) Näheres bei Cuthbert BUTLER, *Western Mysticism, The Teaching of SS. Augustine, Gregory and Bernhard on contemplation and the contemplative life*, London 1922, 195-254.

94) UNDERHILL, *Mysticism*, 210 f., Deutsche Uebs. 230 f.; HEILER, *Gebet* 591 f., *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923, 510 ff.

95) Friedrich von HÜGEL, *Essays and Addresses in the Philosophy of Religion*, London 1921, 249.

96) HEILER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker I: Das wu-wei Lao-tses als Prinzip einer Sozialethik, Eine heilige Kirche* 22/1940/1, 182 ff.

97) *Mahāvagga* I 1 ff.; *Majjhima-Nikāya* 26; *Die Reden Gotamo Buddhas aus der Mittleren Sammlung*, München 1921² I 313 ff.; OLDENBERG, *Buddha*, 133 ff.; WINDISCH, *Māra und Buddha*, (*Abh. d. phil.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. f. Wiss.* 15) Leipzig 1895; N. SÖDERBLOM, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München 1942, 86 ff.

aus, wie die alte buddhistische Formel sagt, „zum Heile vieler Wesen, zum Glück vieler Wesen, aus Mitleid mit der Welt, zum Wohle, zum Heile, zum Glücke der Götter und Menschen“ (*bahujana-hitāya, bahujana-sukhāya, lokānukampāya, atthāya, hitāya, sukhāya deva-manus-sānam*)⁹⁸). Aus diesem Entschluss Gotama Buddhas ist des *Bodhi-sattva*-Ideal des *Mahāyāna*-Buddhismus hervorgewachsen. Der *Bodhi-sattva* legt das Gelübde ab, die Lasten und Leiden aller Wesen auf sich zu nehmen, an ihrer Stelle zu leiden, sich als Lösegeld für sie hinzugeben und die lichten Eigenschaften in allen Wesen durch seine Liebe aufspriessen zu lassen⁹⁹). Das meistgelesene indische Lehrbuch der kontemplativen Mystik, die *Bhagavadgītā*, baut auf *yoga* und *bhakti*, der mystischen Psychotechnik und der vertrauenden Gottesliebe, eine ausgesprochene Ethik der Tat und des Kampfes auf¹⁰⁰). Die Mystik stellt also keinen individualistischen Heils-Egoismus dar, oder genauer gesagt: die egoistisch anmutende radikale Ablösung von der Welt und den Menschen, der „Gang in die Heimatlosigkeit“¹⁰¹), wie die alte buddhistische Formel lautet, ist nur Durchgang, Übergang zu einer weitgespannten Aktivität für die Menschheit, ja für die Gesamtheit aller lebenden Wesen. „Ich lobe die Abgeschiedenheit über die Barmherzigkeit,“ sagt Meister Eckhart; aber der gleiche Eckhart erklärt, dass, wenn er sich in höchster Verzückung befände und ein Armer eines Süpplens bedürfe, er sogleich die Verzückung verlassen und dem Armen helfen würde¹⁰²). In ähnlicher Weise wie Eckhart stellte der alte Buddhismus die „Meditation des Gleichmutes“ über die „Meditation der Liebe“¹⁰³). Dennoch ist Buddha aus dem Zustande des vollkommenen Gleichmutes und dem sichtbaren Nirvāṇa weitergeschritten zur universalen Liebeswirksamkeit. Dieselbe *coincidentia oppositorum*, die wir im Gottesbild des Mystikers schauen, kehrt in seinem Leben wieder; er ist wie sein Gott zugleich *semper agens, semper quietus*¹⁰⁴).

98) *Mahāparinibbāna Sutta, Dīgha-Nikāya* XVI 3, übs. R. O. FRANKE (Quellen der Religionsgeschichte) Göttingen 1913, 205.

99) *Vajradhvaṇa-Sūtra* in *Sikṣāsamuccaya* 280 ff.; *Kāśyapa-parivarta*; M. WINTERNITZ, *Mahāyāna-Buddhismus* 34, 36.

100) HEILER, *Weltabkehr und Weltrückkehr ausserchristlicher Mystiker* II: *Die Bhakti der Bhagavadgītā als Grundlage einer weltförmigen Tat- und Kampfesethik, Eine heilige Kirche* 22/1940/1, 200 ff.

101) z.B. *Dīgha-Nikāya* XVI 5, 30.

102) PFEIFFER II, 486; 553 f.

103) *Dīgha-Nikāya* XIII 76 ff.; HEILER, *Buddhistische Versenkung*, München 1922², 25.

104) AUGUSTIN, *Conf.* I 4.

Der mystische Gottesbegriff hat eine hohe Bedeutung für das religiöse Denken des modernen Menschen. Die Mystiker haben längst vor Kopernikus und Galilei in ihrer Erfahrung der Unermesslichkeit und Unendlichkeit Gottes das moderne Weltbild antizipiert, das die Astronomie uns erschlossen hat; diese hat sozusagen die exakte Bestätigung des mystischen Begriffes des *ἄπειρον*, der uns schon bei Heraklit begegnet, gegeben. An die Stelle der kleinen Welt mit dem Himmel als Decke, mit Sonne, Mond und Sternen als Beleuchtungskörpern, tritt der unermesslich weite Kosmos mit seinen Milliarden von Himmelskörpern, Milchstrassen, Sternensystemen und Sternennebeln, die Millionen oder gar Milliarden von Lichtjahren von unserer winzigen Erde und von einander entfernt sind. Gerade die grossen Mystikerphilosophen, Johannes Scotus Eriugena, Nikolaus Cusanus und Giordano Bruno sind zu Wegweisern des modernen mystischen Gottesbewusstseins geworden.

Dieser unermessliche Gott ist zu gross, um einfach Person im anthropomorphen Sinne der Primitiven und auch vieler Vertreter der höheren Religionen zu sein. Das personale Element kann die Unendlichkeit Gottes nicht erschöpfen. Wohl ist Gott für die Mystiker auch Person; für die Gottesmystiker wie für die Propheten ist dieses Personsein mit Gottes Wesen verknüpft; denn Gott ist für sie Liebe, er ist für sie nicht nur Gegenstand des liebenden Verlangens der menschlichen Seele, sondern er ist selbst schenkende, vergebende, sich herabbeugende, sich opfernde Liebe. Dieses Personsein Gottes, sein „Du“ rechtfertigt die Gebetshinwendung des Menschen zu Gott in den Formen menschlicher Sozialbeziehungen. Dieses „Du“ in Gott ist schon deshalb möglich, weil das unendliche göttliche Wesen nach der Erfahrung der Mystiker in uns immanent ist, unser Seelengrund oder, mit den Worten des alten lateinischen Pfingsthymnus ausgedrückt, *dulcis hospes animae*. Der immanente Gott betet in uns; darum heisst es schon im Römerbrief: „Wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich gebührt, aber der Geist selbst vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichen Seufzern“. (Rö. 8, 26). Pascal vernahm die Worte Gottes: „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest“¹⁰⁵). Bei Ğelāl-ed-dīn Rūmī erhält ein verzweifelter

105) *Mémorial, Oeuvres complètes*, Paris 1892, I 348.

Frommer, der keine Antwort auf seine Rufe zu Gott erhielt, von ihm die Botschaft:

„Dein Ruf ,o Gott', ist mein Ruf ,ich bin hier'.
 Dein Schmerz und Fleh'n ist Botschaft doch von mir,
 Und all dein Streben, um mich zu erreichen,
 Dass ich zu mir dich ziehe, ist's ein Zeichen.
 Dein Liebesschmerz ist meine Huld für dich;
 Im Ruf ,o Gott' sind hundert ,hier bin ich'." 106).

Aber obgleich die Mystiker mit wenigen Ausnahmen den Gebetsumgang mit dem in ihren Herzen gegenwärtigen Gott pflegen, ist dennoch Gott für sie unendlich mehr als ein „Du". Dieses „Du" in Gott ist nach dem schönen Vergleich Rudolf Ottos nur ein „Kap der guten Hoffnung", hinter dem ein in den *tenebrae aeternae* sich verlierendes gewaltiges Bergmassiv aufragt 107). Eben deshalb sprechen die Mystiker mit Vorliebe von Gott als einem Neutrum: Gott ist das *brahma* 108), „das Eine ohne ein Zweites" 109), τὸ ἓν, 110) das *unum incommutabile* 111), ἀειζῶον πῦρ („das ewig lebendige Feuer") 112), τὸ ἀριστον ἀγαθόν 113), τὰγαθόν 114), *summum bonum* 115), *bonum omnium bonorum* 116) oder als von einem Abstrakten: *vera et prima unitas* 117), *ineffabilis pulchritudo* 118), *lux ineffabilis et incomprehensibilis* 119), *ineffabilis maiestas* 120), *summa ple-*

106) *Methnevi* 189 f., übs. Annemarie SCHIMMEL.

107) Rudolf OTTO, *Das Heilige*^s 276 f.

108) *Taittirīya-Upaniṣad* III 1 ff.; *Maitrāyaṇa-Upaniṣad* VI, 17; *Brhadāraṇyaka-Upaniṣad* II 11 ff.; III 4 f.

109) *Chāndogya-Upaniṣad* VI 2.

110) Numenios bei Eusebius, *Praep. Ev.* XI 2; *Poimandres* IV 5; Plotin, *Enn.* VI 9, 5.

111) Augustinus, *De vera rel.* 24.

112) Heraklit, *Fragm.* B 30.

113) Plotin, *Enn.* I 7, 1.

114) Plotin, *Enn.* I 7, 1; Clemens Alex., *Strom.* V 82.

115) Augustinus, *Soliloquia* I 7.

116) Augustinus, *Enarr. in Ps.* 134, 6.

117) Augustinus, *De vera rel.* 55.

118) Augustinus, *Civ. Dei* IX 22.

119) Augustinus, *Soliloqu.* I 23.

120) Augustinus, *De ord.* II 24.

nitudo ¹²¹⁾). Auch unser germanisches Wort „Gott“ war ursprünglich nicht ein Maskulinum, sondern ein Neutrum.

Dieser unermessliche Gott ist und bleibt das absolute Mysterium, das nur in tiefster Ehrfurcht und Beugung angebetet, aber nie begriffen werden kann. Die Mystiker haben die Unzulänglichkeit aller dogmatischen Formulierungen und theologischen Aussagen erkannt. Die Mystik befreit uns von der Tyrannei des Buchstabens, in deren Fesseln die Orthodoxien aller Religionen ihre Gläubigen geschlagen haben. „Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ — dieses neutestamentliche Wort (2. Kor. 3, 6) ist von vielen christlichen Theologen gründlich vergessen und missachtet worden, so gründlich, dass ein deutscher Theologe sagen konnte: „Das Christentum ist auf eine Formel gegründet“. Mehr als in vergangenen Jahrzehnten bedrückt uns heute die dogmatische Tyrannei christlicher Theologen. Die Beschäftigung mit der Mystik ist ein nicht minder starkes Gegengewicht gegen jeden „Götzendienst der Formel“ als die historische Kritik. Wer die Formel mit dem göttlichen *ineffabile* verwechselt, auf das sie nur von fern hindeutet, tut nichts anderes als der Fetischdiener, welcher die sichtbare Darstellung seines Gottes mit diesem selbst verwechselt. Das A und O aller wirklichen Theologie ist der *Deus incomprehensibilis et ineffabilis*.

Der mystische Gottesbegriff hat auch grösste Bedeutung für das Verhältnis der Kirchen und Religionen untereinander. Er begründet eine wahre Oekumene, nicht nur der christlichen Kirchen, sondern der Weltreligionen. Die Mystiker aller christlichen Kirchen und aller grossen Religionen haben dasselbe göttliche Geheimnis erfahren und in derselben Weise auszudrücken und zu umschreiben versucht; die Bild- und Begriffswelt wie die Gebetssprache der Mystiker ist seit Jahrtausenden dieselbe. Nach einem Gesetz der kommunizierenden Röhren stand die Mystik zu gleicher Zeit in den verschiedensten Religionen in Blüte, im indischen Brahmanismus und Buddhismus wie im Griechentum in der zweiten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrtausends, und im Hinduismus, Islām, Judentum und Christentum in der ersten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrtausends. Die Mystiker der verschiedenen Länder und Glaubensbekenntnisse haben zumeist nichts voneinander gewusst, und doch standen sie sich im Geist unendlich

¹²¹⁾ Augustinus, *Solil.* I 4.

nahe. Sie bilden jene *ecclesia spiritualis*, die dem grössten mittelalterlichen Seher und Propheten Joachim von Fiore als Vollendung der Kirche Christi vorgeschwebt hat ¹²²), eine weltumspannende Gemeinde von Anbetenden, Sichversenkenden und Liebenden, eine *Una sancta*, viel grösser und wunderbarer als alle klug ersonnenen Formen einer äusseren Einigung. Schleiermacher hat mit unvergleichlichen Worten diese „erhabene Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüter, die zwar jetzt zerstreut und fast unsichtbar ist“, gekennzeichnet als eine „Akademie von Priestern“, einen „Chor von Freunden“ und einen „Bund von Brüdern“ ¹²³).

Die wahren Mystiker zeigen aber nicht nur die gleichen oder ähnliche Erfahrungen und Vorstellungen wie die Frommen anderer Religionen, sondern auch die Fähigkeit, in ganz fremdartigen Vorstellungen ihren eigenen Gott zu erkennen. In der *Bhagavadgītā* spricht *Kṛṣṇa* zu seinem Verehrer:

„Und welche Gottheit einer auch im Glauben zu verehren strebt,
Ich sehe seinen Glauben an und weis' ihm zu den rechten Platz.
Wenn er in festem Glauben strebt nach seines Gottes Huld und
Gnad,
Dann wird zuteil ihm, was er wünscht; denn gern wend' ich ihm
Gutes zu“ ¹²⁴).

Die Mystiker wachsen darum über die institutionale Religionsgemeinschaft hinaus, in der sie aufgewachsen sind. Ġelāl-ed-dīn Rūmī erklärt: „Wisse dies: der Liebende ist nicht Muslim“, d.h. er ist über seine konkrete Religionsgemeinde hinausgeschritten.

„Wenn du gelangest nach des Himmels Dach,
Umsonst suchst du noch um die Leiter nach“ ¹²⁵).

Der mystische Gottesbegriff besitzt eine universale Weite; aber an einem Punkt zeigt er eine Begrenzung und Einseitigkeit: die Mysti-

122) Ernst BENZ, *Ecclesia spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der franziskanischen Reformation*, Stuttgart 1934.

123) *Reden über die Religion* 232; *Jubiläumsausgabe von Rudolf Otto*, Göttingen 1913³, 117.

124) VII 21; *Bhagavadgītā, Des Erhabenen Sang*, übertragen von Leopold von SCHROEDER (Religiöse Stimmen der Völker), Jena 1915, 37 f.

125) *Rubā'ijjāt* (Vierzeiler) 329 a 1; *Methnevi* III 1402; SCHIMMEL, *Bildersprache* 22.

ker finden Gottes Offenbarung in der Natur, in der Einzelseele, in der Gesamtheit der Seelen, aber nicht in der Geschichte im Sinne einer auf ein Endziel der Vollkommenheit hinstrebenden Lenkung des geschichtlichen Verlaufs. Das Heil liegt jenseits der begrenzten endlichen Welt in der „unbetretenen Gegend“ des *Nirvāṇa*, in der Rückkehr alles dem einen Ursein Entströmten zu diesem Ursein. In diesem Punkt zeigen die prophetischen Religionen eine umfassendere Perspektive: Mazdaismus, Judentum, Islām und Christentum verkünden eine „Weltvollendung“ (Mt. 13, 39), eine „Wiedergeburt“ des Kosmos (Mt. 19, 28). Sie alle sind eschatologische Religionen, nicht nur Jenseitsreligionen wie die mystischen Erlösungslehren¹²⁶). Ihr Letztes ist nicht das unbewegte *summum bonum*, sondern die Königsherrschaft Gottes in aller Welt, die Aufrichtung eines Reiches der Wahrheit, der Gerechtigkeit und Liebe. Nach der Überwindung aller dämonischen Mächte erstet „ein neuer Himmel und eine neue Erde“ (2. Petr. 3, 13).

Der mystische Gottesbegriff und die geschichtlich-eschatologische Schau schliessen jedoch einander nicht aus. Das beste Beispiel für eine Synthese der beiden bieten Origenes und die kappadokischen Väter, welche nicht nur Mystiker sind, sondern zugleich eschatologische Denker, insofern sie eine „Wiederherstellung aller Dinge“ (*ἀποκατάστασις πάντων*) lehren, vor allem aber Augustinus, der die neuplatonische Mystik mit dem biblischen Prophetismus harmonisch verbunden hat. Er hat ebenso die mystischen Konfessionen mit ihrem Höhepunkt, der neuplatonisch empfundenen Beschreibung des ewigen Lebens im Gespräch mit seiner Mutter Monika, verfasst¹²⁷) wie das grandiose geschichtstheologische Werk der *Civitas Dei*, in welchem der weltgeschichtliche Kampf zwischen Gott und Satan, wie schon in der zarathustrischen Schau, endet mit einem Sieg des Gottes der Gerechtigkeit und der Liebe. Der Gott des Kosmos, der Gott der Einzelseele und in der Einzelseele ist zugleich der in der Geschichte wirkende und in ihr sein Endziel verwirklichende Gott, der zuletzt alle geschaffenen Geister sich unterwirft. Der Zusammenklang des mystischen und eschatologischen Gottesbegriffes wird uns deutlich, wenn wir zwei Worte zusammenstellen, welche in dem gleichen kanonischen

126) HEILER, *Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung*, Basel 1950.

127) *Conf.* IX, 10.

Buch der alten Kirche enthalten sind. Das eine Wort ist das Wort des alttestamentlichen Weisen Jesus Sirach (43, 27): τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός, „Er (Gott) ist das All“. Aber dieses Wort für sich allein ist relativ und noch nicht ausreichend, denn es lässt die Frage unbeantwortet: woher und wohin die Macht des Bösen? Die Mystiker sind genötigt, entweder mit Jakob Böhme das Böse in den Weltgrund selbst zurückzutragen, oder aber das Böse als blosses Nicht-Sein (μὴ ὄν) ¹²⁸⁾, als „Abweichung vom höchsten Sein“ (*a summo esse derelictio*) ¹²⁹⁾, als blosse *privatio, defectus, absentia* zu deuten ¹³⁰⁾. Wer diese Antwort über den Sinn des Bösen für ungenügend findet, für den bleibt nur die Ausschau nach dem *Eschaton*, der Glaube, dass Gott noch nicht alles ist, aber dass er einst „alles in allen“ werden wird. Es ist jener Glaube, der die Enderwartung Jesu und der ältesten christlichen Gemeinde durchpulste und seinen grandiosesten Ausdruck in einem anderen Bibelwort gefunden hat, das auch von All spricht in dem Wort des Apostels (1. Kor. 15, 28) „auf dass Gott sei alles in allen“ (ὅνα ᾗ ὁ θεὸς πάντα ἐν πᾶσιν).

128) Ps. Dionysius Areop., *Div. nom.* 4, 18 ff.

129) Augustinus, *Serm.* 81, 6.

130) *Eckharts lateinische Schriften* hsg. DENIFLE, *Archiv f. Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters* 1886, 662.

MYTH AND STORY

BY

THEODOR H. GASTER

New York

I. A NEW APPROACH TO MYTH

1. Sciences are like small children that constantly outgrow their clothes but are compelled, all too often, by the negligence or penury of their guardians, to "make do" with last year's outfit. Of no science, perhaps, is this more true than of Mythology.

During the past fifty years, the science of mythology has reached—if not maturity, at least adolescence. In the first place, thanks to archaeological excavations in the Near East, we now possess a richer body of ancient mythological literature and a wider acquaintance with ancient religious beliefs and practises than ever before ¹). Consequently we are now in a position to recognize a number of controlling processes and patterns hitherto unsuspected. In the second place, the intensive work of field anthropologists has now made it clear that Myth can no longer be studied merely as a branch of literature or art, but belongs also—and more fundamentally—within the realm of religion and cult, mythological stories being recited, in many societies, not for entertainment or diversion, but as part and parcel of ritual procedures ²).

Nevertheless, the full implications of these developments do not appear even now to have been adequately apprehended. For, although the field of inquiry has certainly been enlarged, the science of mythology continues to be dominated, by and large, by the perspectives of

1) Translations of most of this new material are now available in *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, ed. JAMES B. PRITCHARD (Princeton 1950). This volume is here signalized as ANET.

2) See especially, B. MALINOWSKI, *Myth in Primitive Psychology* (London 1926). Note also H. LEENHARDT, PCHR VII (1951) (= *Proceedings of the VII Congress for the History of Religions* [1950], Amsterdam 1951), 89: "Le mythe n'est pas un récit, il est vécu. Il ne faut pas déduire de là qu'il ne s'agit point de mythe puisqu'il n'y a pas de récit, mais accepter que le mythe soit vécu avant d'être conté."

an age in which it was still primarily a *literary* study and in which a myth was regarded as an essentially *verbal* phenomenon—that is, as a type of *story*. The “truth” of Myth, for example, is still all too often identified with the veracity or historicity of particular *narratives*; the relation of Myth to Ritual is still conceived, in most cases, as one of a thing *told* to a thing *done*; while investigations into the nature of the basic myth-making process tend to concentrate on accounting for the element of fantasy in *tales*, and usually resolve themselves into what are really disquisitions on the psychology of poetry or poetic imagination³).

The Redefinition of Myth

2. The point that clamors for recognition is that Myth has now turned out to be a far more comprehensive thing than was previously supposed. It has acquired not only a new context but also a new dimension. Consequently it can no longer be contained within the old categories, but demands both redefinition and a fresh approach. We are, in fact, face to face with the birth of a new and wider science of which traditional “literary” mythology is but one aspect.

What name may best fit that new science, or rather its basic subject, is a question of terminology which may safely be left to the future; the important thing at present is to define and delineate it. In this discussion, therefore, we shall simply call it Myth (with capital M); and for its purely verbal expression—that is, for what is conventionally styled *a myth*—we shall, by way of distinction, employ the term “mythological story”.

3. Taking our cue from its cultic function rather than from its mere literary or artistic content, Myth—in this larger sense—may be defined as *any presentation of the actual in terms of the ideal*. It is an expression of the concept that all things can be viewed at once under two aspects—on the one hand, temporal and immediate; on the other, eternal and transcendental. The present generation, for example, is

3) This applies, for instance, to Ernst CASSIRER's *Sprache und Mythos* (1925) and to Susanne K. LANGER's treatment of the subject in her suggestive volume, *Philosophy in a New Key* (New York, Pelican Books, 1948), 138-65. LANGER says explicitly: “Myth begins in fantasy, which may remain tacit for a long time; for the primary form of fantasy is the entirely subjective and private phenomenon of *dream*.”

but the immediate, punctual avatar of an ideal community which transcends the here and now and in which *all* generations are immersed, in the same way that a moment is immersed in time. All that it does and suffers is but a concentration in the actual and empirical of that which transpires simultaneously and automatically on an ideal, preterpunctual level ⁴).

The Relation of Myth to Ritual

4. The purpose of *ritual* is to present a situation formally and dramatically in its immediate punctual aspect—as an *event* or *occurrence*, something in which present and actual individuals are involved. That of *myth*, on the other hand, is to present it in its ideal, transcendental aspect—as something transpiring (rather than occurring) concurrently in eternity and as involving preterpunctual, indesinent beings of whom living men and women are but the temporal incarnations.

5. A simple illustration will best clarify the point. It is commonly believed among primitive peoples that at the end of a year or cycle the life of a community stands in need of regeneration; the sun has to be relumed, the succession of the seasons re-established, and the fecundity of the human, animal and vegetable kingdoms to be re-assured. *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. To this end, certain functional procedures are adopted under communal auspices and sanctions. This is Ritual. At the same time, however, the revival adds a new lease to the ideal continuum; it is not only the immediate generation that is revitalized, but also *eo ipso* the transcendental entity of which it is merely the present phase. The presentation of the procedure in this aspect is Myth.

To speak in terms of practical expression: if a king or headman performs a certain act in order (say) to produce rain or avert pestilence, the corresponding myth will portray that act in terms of something done on a transcendental plane by immortal suprahuman beings. If, for instance, the king or headman ritually engages and discomfits the demon of overflowing or impounded waters in order practically to ensure the prosperity of the crops during the ensuing year, his action will be presented in the concomitant myth as the defeat of the

4) On this concept, see the present writer's *Thespis* (New York 1950), 4-5.

Dragon by the tribal god (or the weather-god) or by, e.g., "Saint George".

6. *Au fond*, therefore, Myth is cosubstantial with Ritual. They are not—as is often supposed—*two* things artificially or schematically brought into relationship with each other, but *one* thing viewed from two different angles or through two different prisms. To be sure, in point of formal articulation, a particular mythological story may be later than a particular ritual procedure, or vice versa. This, however, is a sequence or precedence of *forms of expression*, not of abstract and ultimate essences. It by no means implies, as Robertson Smith maintained⁵), that Myth *per se* is but an offshoot or projection of Ritual; nor, as some more recent writers have contended⁶), that Ritual is but a subsequent enactment of Myth. Both of these theses are alike misleading because they dichotomize what is essentially a single phenomenon and because they represent as genealogically successive what are in fact but concomitant aspects of the same thing.

The Various Expressions of Myth

7. The basic mythic idea—that is, the concept of an intrinsic parallelism between the real and the ideal—is in itself implicit in the very process of apprehending phenomena or of attributing significance to them. A major function of religion, however, is to render it explicit,

5) *Religion of the Semites*, p. 18.

6) E.g. D. G. BRINTON, *Religions of Primitive Peoples* (New York 1899), 173. Among other pronouncements on the relation between Myth and Ritual, the following may be quoted:

Jane HARRISON, *Themis* (Cambridge 1912), 328: "The primary meaning of myth in religion is just the same as in early literature; it is the spoken correlative of the sacred rite, the thing done; it is *to legomenon* as contrasted with, or rather as related to, *to drōmenon*." This confuses Myth *per se* with its mere verbal articulation.

S. H. HOOKE, *Myth and Ritual* (Oxford 1933), 3: "The myth is the spoken part of the ritual: a description of what is being done. The original myth, inseparable in the first instance from its ritual, embodies in more or less symbolic form the original situation which is seasonably re-enacted in the ritual." The same confusion, *plus* a fallacious assumption that the original myth was archetypal; see below, § 30.

FR. HEILER, *PCHR* VII (1951, 160: "Der Kult erzeugt den Mythos". This requires a definition of "der Kult" and a little more precision about the process implied by "erzeugt".

VAN DER LEEUW's classic dictum that myth is "word circumscribing event" is likewise too vague. It could apply equally well to narrative in general.

i.e. to articulate it through outward media. Of these, the *verbal* medium—that is, the mythological story—is but one. There are also several others, and all of them must be considered together if the true character of Myth itself is to be properly understood.

8. *God and King*. One of the most striking of these alternative media is the concept of Divine Kingship⁷).

The true nature of the relationship between the king and the tribal god is that they are two aspects of the same phenomenon, viewed respectively from the standpoint of the real and of the ideal. The *king* personifies or epitomizes the “spirit” or character of a living community, as it exists in a particular moment of time. The *tribal god*, on the other hand, personifies or epitomizes the “essence” of that community conceived as an ideal, transcendental entity of which the living generation is but the present phase. To put the matter in contemporary terms: the king would be the reigning sovereign of Great Britain, while the tribal god would be “the Crown” (or, possibly, John Bull). *Mutatis mutandis*, the relationship is of the same order as that of God the Son to God the Father in normative Christian theology.

9. An illuminating illustration is afforded by the concept of the *devarāja*, or “god-king”, in ancient Cambodia. “The *devarāja*”, we are informed⁸), “is not the deified sovereign, but rather the permanent principle and essence of kingship (*rājyasāra*)”. But—and this is the significant point—it is conceived to be concretized and punctualized in the “basic self” (*sūkṣmāntanātman*) of each successive ruler, and it may even be symbolized by an image or idol. Here, therefore, we have, in a more or less precise formulation, just that immergence of the punctual in the ideal of which we have been speaking.

10. A close parallel is the ancient Egyptian belief that every pharaoh was an embodiment of the god Horus; and the picture may be further clarified by reference to contemporary African usage. The king of

7) See: A. M. HOCART, *Kingship* (Oxford 1927); I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala 1945); C. G. SELIGMAN, *Egypt and Negro Africa: A Study in Divine Kingship* (London 1934); G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala 1951); P. HADFIELD, *Traits of Divine Kingship in Africa* (London 1949); ;H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago 1948); C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East* (London 1948); T. H. GASTER, *Divine Kingship in the Ancient Near East, Review of Religion* 9, 1945, 267-81.

8) G. COEDÈS, *PCHR* VII (1951), 141 f.

the Loango, for instance, is styled *p a n g o*, which means "god". He is thus, as a Christian might put it, "very God of very God", cosubstantial and of the same essence—*θεός*, not merely *θεῖος*. Similarly, the king of Ganda is called *L l a r e*, "Almighty God", and is believed to control the punctual and immediate manifestations of nature. Here again, he is not a deputy or vicar, but an incarnation. "G o d" is likewise the title of the king of Ruanda; while among the Kaffitshos, he bears the name of the chief deity, *H e q l*. In the same way, too, the people of Landa hail their king with the cry, "Greetings to our g o d"; and when the chief of the Biu dies, it is said that "G o d has fallen" ⁹).

11. Sometimes the mode of expression is less direct: it is said only that *upon his death* the king "becomes a god". This, for example, is a common expression in ancient Hittite texts ¹⁰), and Johannes Friedrich has pointed out a parallel in Mexican usage ¹¹). Even here, however, the basic concept is the same, and the same mythopoeic process is at work. For what is involved is not (as is all too commonly supposed) a process of *d e i f i c a t i o n*—that is, of *c o n v e r s i o n* into a superior type of being—but rather a *r e v e r s i o n* of the avatar to that more comprehensive essence which it temporally and temporarily embodied. In other words, the punctual and actual recedes at death, and being then continues only in the aspect of the eternal and ideal.

12. *God and Hero*. Another and allied expression of the basic Mythic Idea is the institution of Hero Worship.

Worship, it should be observed initially, is more than mere respect; it entails not only veneration but also awe; not only piety, but also subservience. Accordingly, when a national hero or a deceased ancestor receives *worship*, he receives something more than an expression of esteem or than mere funerary or posthumous honors. What we have to ask, therefore, is precisely *why* he is thus distinguished from all other mortals or from that vast majority of the dead who can inspire only feelings and rites born of numinous apprehension or, at best, of sentimental reverence. The answer is that he is recognized as possessing some special extra quality which sets him apart from them;

9) These examples are taken from Hadfield, as quoted in n. 7, pp. 12-15.

10) Fr. HROZNY, *Sprache der Hethiter* (1917), 171; A. GOETZE, *Kleinasien* (Munich 1933), 83.

11) *ZDMG* 89/1930, 283; cf. W. KRICKBERG, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner* (Jena 1928), 90 f.; E. SELER, *Sahagun* (Stuttgart 1927), 437.

and that quality consists precisely in the fact that he is, or was, but the punctual vessel and vehicle of an ideal and indesinent essence. It is this preterpunctual essence, and not his earthly personality, that is really being adored. As Lord Raglan has excellently expressed it: "The king is worshipped when alive; he continues to be worshipped when dead, not because he is dead, but because he is believed to be in some way alive" ¹²).

13. Thus, when we find Agamemnon recognized in Sparta as Zeus Agamemnon ¹³), it is not Agamemnon, but Zeus—that is, the indesinent being which he embodied—that is the object of worship; Agamemnon is simply a particularizing symbol, an empirical point of focus. Similarly, when we find ancient Mesopotamian kings (e.g. Shulgi of Ur) receiving divine honors either in their lifetimes or after their deaths, and when we find the sign for "god" prefixed occasionally to the writing of their names ¹⁴), we are not to infer that they were *promoted* to a higher than mortal status; all that is really implied is that the preterpunctual aspect of their office was duly and formally acknowledged. To put it concisely, such expressions as "Zeus Agamemnon" and "god Shulgi" do not mean "*deified* Agamemnon" and "*deified* Shulgi", but rather "*ideal* Agamemnon" and "*ideal* Shulgi", and connote an aspect of being which they always inherently possessed. The conventional use in this context of the term "deification" (or *Vergöttlichung*) is, indeed, utterly fallacious ¹⁵); for the phenomenon with which we are confronted is rather that of "divinity" (or *Gottheit*) pure and simple. What we have, in fact, is simply another expression of the intrinsic parallelism between the real and the ideal—a foregleam, as it were, of the great affirmation that "In the beginning was the Word, and the Word was with God, and the Word was God ... And the Word became flesh and dwelt among us".

14. *Correspondence of the "Heavenly" and the Earthly.* A third expression of the basic Mythic Idea may be recognized in the common

¹²) *The Origin of Religion* (London 1949), 80.

¹³) See on this, A. B. COOK, *Zeus* ii, 1069 f.

¹⁴) Cf. Ch. JEREMIAS, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, AO 19/3-4, (Leipzig 1919); T. FISH, *The Cult of King Dungi [Shulgi] during the Third Dynasty of Ur*, *Bulletin of John Rylands Library*, 11.2/July 1927, 1-7.

¹⁵) E.g. in Ch. JEREMIAS' treatise mentioned in the preceding note, and in GOETZE's brief treatment of the subject in *Kleinasien*, 83.

notion that earthly cities, temples or religious institutions have their duplicates in some other, transcendental sphere, often identified with the heavens.

The ancient Egyptians, for instance, believed that the nomes, or administrative divisions, of their country matched the several "fields (i.e. territories) of the gods" on high, and that many of their temples had been built on a pattern laid down by the gods¹⁶). The Mesopotamians held a similar belief. A text discovered at Ashur, the older capital of Assyria, states, for example, that Esagila, the famous temple of Marduk in Babylon, corresponds to an edifice erected by the gods in heaven¹⁷); while an inscription of Gudea, the governor of Lagash (c. 2250 B.C.), relates how he beheld in a dream the goddess Nisaba holding a tablet on which were depicted "the holy stars of the building of the temple", and how that goddess was accompanied by a god who proffered a 'blueprint' of it¹⁸). Similarly, in the Biblical account of the building of the Tabernacle, it is said that God showed Moses a plan of it on Mount Sinai¹⁹); while the Islamic writer, Ibn al-Ferkah declares that the building on al-Haram was planned by the angels and carried out by Adam²⁰).

15. Sometimes it is a city, not a temple, that is credited with a transcendental counterpart. Jewish tradition asserts, for instance, that there is an "upper" as well as a "lower" Jerusalem²¹)—an idea which is

16) A. MORET, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique* (Paris 1903), 131. Note, however, the remark of H. H. NELSON in *Biblical Archaeologist* 7/1944, 47: "I can find no indication that this interpretation of the temple was other than secondary. At any rate, the cosmological significance ascribed to the temple did not determine its form. The structure came first, and the interpretation dealt with what already existed". Even so, the secondary interpretation may have been a mere later articulation of a primitive concept.

17) KARI, No. 164: 38 ff.

18) THUREAU-DANGIN, *SAK* 140: 19, 20 f. (The oft-quoted passage from the "Bellino Cylinder" of Sennacherib is to be otherwise interpreted; GADD, *op. cit.*, 94).

19) Exodus 25: 9, 40.

20) MATTHEWS, *JPOS* 15/1935, 531; cf. J. PEDERSEN, *Israel* III-IV (1940), 263, 693.

21) Ta'anith 5a; Hagigah 12b; Pesikta xxi 144b; L. GINZBERG, *Legends of the Jews*, v 292. The idea is mentioned also in apocryphal and pseudepigraphical literature: Test. XII Patr., Dan. 5; Syr. Apoc. Baruch iv 3, etc.; cf. G. H. BOX, *Liber Esdrae IV* (London 1912), 198 f.; A. KAHANA, *Ha-sepharim ha-ḥiṣḥonim* I (Tel Aviv 1937), 369.

echoed in sundry passages of the New Testament (notably in the Book of Revelation)²²) and thence forms the theme of several mediaeval Christian hymns²³). Similarly, in Psalm 87: 3, Zion is apostrophized as “the city of the gods”²⁴)—that is, as the earthly duplicate of the heavenly abode—and with this may be compared the name Amarapura, “City of the Gods”, borne by the ancient capital of the kings of Burma.

16. Analogous also in point of basic concept is the Jewish doctrine that the Law which was given to Moses on Mount Sinai was but a copy of the ideal, primordial Law (Torah) which abides eternally with God²⁵); or the Mohammedan idea that the Koran is but the transcript of a celestial archetype—the so-called “Mother of the Book”²⁶).

All of these ideas go back ultimately to a recognition of the intrinsic parallelism between the real and the ideal.

17. *Name and Person*. The Mythic Idea likewise finds expression in the primitive belief—attested especially in magic—that the name of a person is an integral part of his being²⁷). For this belief rests on the ulterior assumption that personality consists not only in the visible, corporeal self but also in some wider, preterpunctual essence of which the *name* is a peculiarly appropriate symbol inasmuch as it indeed represents the individual even when his body is absent or defunct. The name stands, in this context, in exactly the same relationship to the body as the god stands to the king, or the “heavenly” to the earthly in the examples we have cited; it connotes the personality conceived on the ideal as well as the empirical plane.

18. *Myth and History*. Nor is it only persons and things that are conceived as possessing a transcendental counterpart. The same holds

22) Galatians 4.26; Hebrews 12.22; Revelation 3.12; 21.10.

23) E.g. in the anonymous seventh-century hymn, *Urbs beata Ierusalem | dictu pacis visio | quae construitur in caelis | vivis ex lapidibus | et angelis coornatur | ut sponsa comitibus* (J. S. PHILLIMORE, ed., *The Hundred Best Latin Hymns* [Glasgow 1926], No. 18. The words *dictu pacis visio* are based on a fanciful derivation of Jerusalem from Hebrew *r-ʔ-h*, ‘see’, and *shalôm*, ‘peace’). Cf. also ABELARD’s famous *O quanta qualia sunt illa sabbata*, stanza 2: *Vera Ierusalem | est illa civitas | cuius pax jugis est | summa jucunditas; | ubi non praevenit | rem desiderium | nec desiderio | minus est premium*.

24) Heb. *ʿir ha-elôhim*. The words are to be construed as epexegetical of the preceding, “Glorious things are spoken of thee”, not as a vocative.

25) Cf. GINZBERG, *Legends of the Jews*, i, 3; ii 153; vi 307.

26) Sura 48.3; 55.77; 85.22.

27) Cf. the Indic doctrine of *namarūpa*.

true also for historical events. The best example of this is, perhaps, the Jewish tradition that *all* the generations of Israel, not merely the actual fugitives from Egypt, were present *in spirit* at Mount Sinai when the Covenant was concluded²⁸). Here a punctual situation is presented explicitly as something that also transpired *eo ipso* on a durative, preterpunctual plane. In the same way, when (say) the recent war between Great Britain and Germany is represented as a conflict between the British lion and the German eagle, something more is involved than mere pictorial metaphor; for the lion and the eagle stand respectively for each of the two countries *conceived in its ideal, continuous aspect*, so that a struggle which actually took place at a particular moment of time is thus portrayed in its concomitant ideal aspect.

Insofar as the mythopoeic process is concerned, it is, of course, completely unimportant whether or not an alleged historical event really took place; it is sufficient if it be imagined to have done so. For the basic Mythic Idea is part of the *conception*, not the *actuality*, of an event.

Limitations of Mythic Expression

19. As soon as the Mythic Idea is articulated in outward forms, its basic significance is inevitably compromised; for the very process of articulation involves a reduction of that which is essentially transcendental to the idiom of empirical concepts and categories.

This attenuation can be illustrated most conveniently from ancient Oriental cultures.

20. The intrinsic parallelism between king and god, for example, tends to be represented under the figure of *genealogical descent* or of an actual *conferment* of properties and status.

Thus, the Egyptian pharaoh is a son of the god Re^c 29); the Babylonian king is suckled at the breasts of the goddess Ishtar³⁰); and the Hebrew monarch is formally adopted by Yahweh at the moment of his

28) Cf. GINZBERG, *Legends of the Jews*, iii 97.

29) BREASTED, *Ancient Records* i § 786 (Khenzer): Pharaoh is called "son of his (Re's) body". Similarly, Re^c says to Sesostriis III: "Thou art the son of my body whom I have begotten"; cf. S. A. B. MERCER, *The Religion of Ancient Egypt* (London 1949), ch. xiv, 248 ff.

30) Cf. *Thespis*, 179.

installation: "I have installed My King on Zion, My holy hill ... Yahweh hath said unto me, 'Thou art My son, this day have I begotten thee'" (Psalm 2:6-7)³¹).

Alternatively, the emblems of kingship are believed to be stored on high and to be bestowed, as an act of divine favor, upon each succeeding sovereign. In the Babylonian Story of Etana it is said expressly that, during a period of divine displeasure, when the city of Kish was left without a king, crown and sceptre remained in the treasuries of Anu, the supreme god³²); while Hammurabi, king of Babylon, declares that the insignia of royalty were conferred on him by the god Sin³³). Similarly, in Psalm 110 (which appears to have been composed for an enthronement ceremony), "Yahweh sends forth the sceptre of thy prowess, (saying), 'From Zion do thou rule in the midst of thy foes'"³⁴).

Again, the 'authority' of the king—that is, his power to govern the community in accordance with what is believed to be the natural norm (Egyptian *mu'at*; Hebrew *ṣedeq*; Sanskrit *ṛta*)—is referred not to any innate divinity but to specific endowment by a superior god. "God, give Thy judgments to the king, and Thy gift of right-doing (Hebrew, *ṣidqatēkā*) to the king's heir", cries the Hebrew psalmist (Ps. 72:1); while in Hittite texts, the ruler is said to be favored with the divinely-bestowed quality of *parā-handātar*, a kind of 'holy spirit' which enables him to direct affairs aright³⁵).

So deeply, indeed, does this notion of *conferment* take root that it in turn gives rise to a set of secondary symbols: the 'power and the

31) Cp. Re's' declaration to Sesostriis III, as quoted in n. 29. The preceding words, usually rendered "I will publish the decree" (Heb. *asapperah el hōq*), are probably to be emended, with Torczyner, to "I gather thee unto my bosom" (*ôšîfēkā el hēqî*). This is a sign of adoption; cf. J. GRIMM, *Deutsche Rechtsaltertümer*, ed. 4 (Leipzig 1899), i, 219, 638; F. LIEBRECHT, *Zur Volkskunde* (Heilbronn 1879), 432. The Count of Edessa so adopted Baldwin.

32) Etana A i 11 = *ANET*, 114b.

33) *CT XXI*, 40.

34) The traditional text mars the point by punctuating, "Y. sends the sceptre of thy prowess from Zion, (saying), Rule thou", etc. But the sceptre is sent from heaven; only the wielding of it proceeds from Zion.

35) Cf. GOETZE, *Hattusilis* (MVAG xxix/3 1925), 52-55. H. G. GÜTERBOCK, *Forgotten Religions*, ed. V. Ferm (New York 1950), 99, defines it as a "special force governed by the gods". It is equated with the Accadian *mišaru*, which is, approximately, "equity"; cf. L. OPPENHEIM, *ANET* 269b, n. 1.

glory' are *rubbed* into the king by unction or anointment, or *pressed* upon him by the laying-on of hands, or passed to him by a symbolic clasping of the divine hand ³⁶).

21. Similarly, in the field of hero-worship, the innate divinity of the hero is often portrayed under the image of positive deification; after his death he is *translated* to a higher realm or caught up into heaven, as witness the innumerable legends of "assumptions".

22. So, too, the intrinsic *identity* of real with transcendental cities (or temples) tends to be conveyed in terms of an artificial *identification* of an earthly with a heavenly structure. The transcendental "holy city", says the Book of Revelation (21:2), came down *out of heaven* from God, and elsewhere it is actually recognized in the stars. In Mesopotamian belief, for example, the terrestrial city of Sippar had its duplicate in the constellation of Cancer, and that of Babylon in a combination of Aries and Cetus ("the *Iku*-stars"); while the ideal Tigris was seen beside Pisces (*Anunîtu*), and the ideal Euphrates in the vicinity of Cygnus ³⁷). Similarly, under the Han dynasty of China (206 B.C.—221 A.D.), the capital was laid out to correspond to the configuration of the Great Bear and the Little Bear joined together, with the palace in the position of the Pole Star; and this pattern persisted, with but slight modifications, throughout later ages ³⁸).

Here, too, once the basic Mythic Idea has been thus reduced to empirical categories, a secondary symbolism is in turn created, the relationship between the real and the ideal being represented as one between the local and the universal. Temples and cultic sites are then believed to portray the world in miniature ³⁹). In Vedic ritual, for example, the sacred mound is taken to symbolize the universe, its base

36) Cf. Isaiah 45.1 (of Cyrus). There is an exact parallel in the "Clay Cylinder" inscription of Cyrus, line 12 (*ANET* 315b): "(Marduk) sought out a righteous king as his favorite, whose hand he would grasp"; see S. SMITH, *Isaiah XL-LV* (London 1949), 73.

37) II R 51: 2, 58 ab.f.; CT XIX 19 iv 58 ff.; B. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien* ii (Heidelberg 1925), 110.

38) J. J. L. DUYVENDAK, *PCHR* VII (1951), 137.

39) See on this: M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949), 324. On the survival of this idea in the construction of Byzantine temples, cf. O. M. DALTON, *East Christian Art* (Oxford 1923), 243 ff. Cf. also H. P. L'ORANGE, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo 1953), 9-17.

representing the earth, its top the sky, and the intervening portion, the atmosphere ⁴⁰). Similarly, in Iranian tradition, Zoroaster is said to have dedicated to Mithra a cave specially dug out in the hills and so constructed as to symbolize the universe which that God had created ⁴¹). The temple built by Solomon in Jerusalem seems likewise to have been reared upon a cosmic pattern, the twin columns (Jachin and Boaz) representing the pillars which supported the sky, and the 'sea of brass' in the courtyard the cosmic ocean ⁴²). Whether or not Babylonian temples were built on this model is as yet undecided among specialists ⁴³); certain it is, however, that they too possessed their equivalent of the nether ocean (*apsu*), and that the canopy over the divine throne was sometimes called "heaven" ⁴⁴).

Even altars lent themselves to this symbolism. Thus, as Albright has pointed out ⁴⁵), the plan of the altar sketched by the prophet Ezekiel (43: 13-17) presumes that it was to consist of *three* stages, and it is

40) Śatapatha Brahmana xiii 8.1, 17, etc.

41) Porphyry, *De antro nympharum*, 6.

42) See fully: I. BENZINGER, *Hebräische Archäologie*, ed. 3 (1927), 329; R. PATAI, *Man and Temple* (London 1947), ch. iv, pp. 105 ff.

43) It is often stated that the seven-staged *ziggurat* of Babylonia represented the seven heavens. A. Parrot declares, however (*Ziggurat et Tour de Babel* [Paris 1949]), that this cosmological interpretation is secondary; and J. Nougayrol (*Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Musée Guimet, July 1953, p. 13) likewise expresses skepticism. H. Frankfort asserts that the *ziggurat* represents the cosmic mountain, and this view is adopted also by H. G. Quaritch-Wales, *The Sacred Mountain in Old Asiatic Religion*, *JRAS* 1953, 24.

44) On the *apsu*, see KB iii 1.13. E. FORRER, *Glotta* 1938, 186, claims that artificial oceans also existed in Hittite temples. LIDZBARSKI, *Ephemeris* iii 9, would recognize a reference to the *apsu* in the 7th century B.C. inscription of Zakir of Hamath, b. 9-11: "I built temples thr[oughout] my [land], and I built the . . . [and] the ʔa-p-š."

A "golden 'heaven'" (*šamê ša huraši*) is mentioned in BEHRENS, *Assyr.-bab. Briefe* (Leipzig 1906), 64 f., and a wooden one, overlain with jewels, was placed by Nebuchadnezzar over the statue of the goddess Gula at Babylon (*VAB* iv 164.12). The word "heaven" is also used in this sense by the woman Ishtar-bêl-dāini in her oracle to Esarhaddon in IV R 61 (cf. S. LANGDON, *Tammuz and Ishtar* [Oxford 1914], 131). In the Syriac Peshitta, "heavens" is used as the rendering of "rafters" in I Kings 6.16. Pertinent also is the following lemma in Hesychius: ΟΥΡΑΝΟΣ· Πέρσαι δὲ τὰς βασιλείους σκηνὰς καὶ αὐλὰς, ὧν τὰ καλύμματα κυκλοτερῆ, οὐρανούς [ἐκάλουν]; see L'ORANGE, *op. cit.*, 22 f. On the other hand, this linguistic evidence should not be pressed unduly, for the usage may be altogether figurative, like the Latin *coelum camerae* in Vitruvius viii 3, the modern French *ciel*, 'vault', and the Greek οὐρανός in the sense of "roof of the mouth".

45) *Archaeology and the Religion of Israel* (Baltimore 1942), 148-55.

significant that the lowest of these is called "the bosom of the earth" (Hebrew, *hêq ha-areš*) and the highest "the divine mountain" (Hebrew, *har^{el}*), terms which clearly indicate a cosmic pattern, and the former of which is likewise used by Nebuchadnezzar to denote the foundation platform of the temple tower (E-temen-an-ki, "House of the Foundation of Heaven and Earth") of Marduk in Babylon ⁴⁶).

23. It is most important that these limitations of expression be clearly apprehended, for otherwise we are in danger of letting them obscure the true nature of the basic Mythic Idea. This, indeed, is what has very largely happened in recent studies. In the case of divine kingship, for instance, the conventional idiom has been taken at face value, and on this basis elaborate theories have been constructed in which the king is represented to be the actual offspring of a 'sacred marriage' or a human being specifically selected and delegated by a superior deity ⁴⁷). The truth is, however, that he is nothing other than the deity himself in his punctual aspect, the imagery of physical descent or special selection and designation being simply a concession to empirical forms of articulation.

II. THE MYTHOLOGICAL STORY

Myth and Tale

24. All of the foregoing paves the way for a fresh approach to the *mythological story*.

A mythological story (or myth) is not—as is commonly supposed—just any story of the supranatural that happens to be believed ⁴⁸). It is a story that gives verbal expression to the Mythic Idea; in practical terms, a story that is specifically associated with a cultic situation or that ultimately ascends thereto. It stands, in fact, in the

⁴⁶) *Ibid.*, 152.

⁴⁷) This is the basis error, for instance, of ENGNELL's *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East*; see the present writer's critique in *Review of Religion* 9/1945, 267-81.

⁴⁸) Cf., for example, WEBSTER's definition: "MYTH: a story, the origin of which is forgotten, that ostensibly relates historical events, which are usually of such character as to serve to explain some practise, belief, institution or cultural phenomenon. Myths are especially associated with religious rites and beliefs." Similarly, *The Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (New York 1950) defines myth as "a story, presented as having actually occurred in a previous age," explaining the cosmological and supernatural traditions of a people, their gods, heroes, cultural traits, religious beliefs, etc."

same relationship to Ritual as the god stands to the king, the "heavenly" to the earthly city, and so forth.

25. By means of this more limited definition the obstinate problem of what basically distinguishes a myth from a tale is at once resolved. The difference lies not in their subject matter nor in the credence that is accorded them, but in their function and motivation. A myth is, or once was, *used*; a tale is, and always was, merely *told*. The former presupposes an actual or original counterpart in cultic performance; the latter does not.

Thus—to confine ourselves to examples drawn from the ancient Near East—the Babylonian Epic of Gilgamesh is a *tale*, since there is no evidence that it was ever anything more than a collection of heroic legends told for entertainment or edification. The so-called Epic of Creation (*Enuma elish*), on the other hand, is a *myth*, because the sequence of its basic incidents—the defeat of a cosmic marplot, the recognition of the victor as king, the establishment of the world order, and the creation of man—corresponds to the typical pattern of New Year rituals and of religious ceremonies of seasonal 'regeneration' in many parts of the world, and because it was actually recited as part of the service for the New Year (Akîtu) festival ⁴⁹), and sometimes also at the dedication of new temples ⁵⁰).

Similarly, the Ugaritic Poem of K-r-t, which deals solely with the adventures and misadventures of a legendary king of Hubur, is a *tale*, no matter how many deities figure in it; while the Poem of Baal is a *myth*, since its narrative of the rain-god's victory over the draconic lord of the waters (Yamm) and over the spirit of death and infertility (Môt), his enthronement in a newly-built palace, his regalement of the gods, the appointment of a temporary king (^cAshtar) during his forced absence, and the like, run parallel on a transcendental plane to the characteristic program of seasonal rituals ⁵¹).

So, too, the Hittite story of Kessi the huntsman ⁵²) or of Ullikummi,

49) See the program of the Akîtu ceremonies translated in *ANET* 332b, lines 280-85.

50) WEISSBACH, *Miscell.* No. 12: 23; ZIMMERN, *ZA* 23.369; LANGDON, *Scientia* 15.239.

51) See *Thespis*, 115-222.

52) J. FRIEDRICH, *ZA*, N.F. 15/1950, 235-42, 253-54; T. H. GASTER, *The Oldest Stories in the World* (New York 1952), 144-58.

the monster made of stone⁵³), is pure *tale*, whereas that of the Weather-god's battle against the dragon Illuyankas⁵⁴) is *myth*, since not only was it formally recited at the Puruli festival in summer, but it also corresponds to the general pattern of 'dragon-slaying' mummeries which are so common a feature of European seasonal festivals and which ascend to pragmatic rituals designed originally to subdue the malevolent and threatening spirits of overflowing or impounded waters⁵⁵). (Representative instances are the Saint George mummeries in England, the annual dragon-slayings at Fuerth and Ragusa, and the many French "dragon-parades" assembled by Sébillot and Dontenville⁵⁶).

26. Our more limited definition of the mythological story also enables us to disencumber the discussion of it of many extraneous topics which continue to invade it, and to concentrate such discussion where it properly belongs. Instead of indulging in fanciful speculations about the origin of the imaginative process in general, or spinning gossamer theories about the 'pre-logical mind' or the connection of myths with dreams, we are able to focus our attention squarely upon a specific cultic phenomenon, without being diverted or seduced by the consequences of comprehending it within too wide a category. In other words, we can now eliminate from the study of *myth* such questions as how the wolf could have been imagined to have disgorged Red Riding Hood's grandmother whole, or why the prince's kiss should have been able to awaken the Sleeping Beauty. The process involved in the invention of such fantasies is now seen to have nothing whatsoever to do with *myth*, and the investigation of it belongs rather to an inquiry into the nature of *tale* or, indeed, of poetic imagination in general.

The Evolution of the Mythological Story

27. The mythological story passes through four main stages of devel-

53) H. G. GÜTERBOCK, *Journal of Cuneiform Studies* 5/1951, 135-61; 6/1952, 8-42; GASTER, *The Oldest Stories...*, 110-33.

54) GOETZE, *ANET* 125-26; GASTER, *Thespis* 317-36; id., *The Oldest Stories...*, 134-43; O. R. GURNEY, *The Hittites* (London 1951), 181-83.

55) Cf. *Thespis*, 321 f.

56) P. SÉBILLOT, *Le folklore de France*, I (Paris 1904), 468-70; H. DONTENVILLE, *La mythologie française* (Paris 1948), ch. v, pp. 132 ff.

opment. These are determined by a progressive attenuation of its functional character. They may be termed for convenience: (a) the primitive; (b) the dramatic; (c) the liturgical; and (d) the literary.

a) In the *primitive* stage, the story is the direct accompaniment of a ritual performed for purely pragmatic purposes, and it serves to present the several features of that ritual, *pari passu*, in their ideal aspect—that is, as incidents in a transcendental situation. This stage, however, is—like the original Aryan or Semitic language—more of a schematic postulate than a documented fact. It is what is presupposed by all the subsequent stages, but it would be difficult to find concrete examples of it; by and large, it can be reconstructed only by a process of ‘working backwards’.

b) In the *dramatic* stage, the ritual or cultic performance has already been toned down into an actual pantomimic representation of the story. The latter therefore serves as a mere libretto or ‘script’.

The clearest example of this stage is afforded by the Saint George mummeries in England. The purely functional significance of slaying the dragon at crucial seasons of the year has long since receded. The performance has become a mere theatrical portrayal of the story of Saint George, and in each case the accompanying recitation is nothing but a ‘book of words’ composed expressly to fit the action.

More ancient examples may also be cited. Perhaps the most striking of these is the Egyptian “Coronation Drama” composed during the First Dynasty (c. 3300 B.C.) and re-discovered, in 1898, in the precincts of the Ramesseum at Thebes⁵⁷). Here, the leading features of an annual festival involving the re-confirmation of the king are presented not only in the story but also in the accompanying cultic performance as the installation of Horus as king of United Egypt after the discomfiture of Set. There is, however, no question of mere mythic transcendentalization; the participants in the performance play the parts of the protagonists in the story. Indeed, at the end of almost every scene there is, in the text, a rubric specifically identifying the personalities and places of the performance with the *dramatis personae* and localities of the story.

Another good example of this stage is the Ugaritic *Poem of the*

57) The standard edition is that of K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysteryenspielen*, II (Leipzig 1928), 83-264; cf. also, *Thespis*, 383-403.

Gracious Gods, discovered, in 1930, at Ras Shamra, on the north coast of Syria ⁵⁸). Our copy dates approximately from the latter half of the fourteenth century B.C., but the composition itself may well have been traditional and therefore even more ancient. This text (which is unfortunately incomplete) divides clearly into two parts; the first containing rubrics and snatches of songs for a ritual ceremony, and the second a more or less connected story leading up to the birth of certain "gracious gods" in whose cult, apparently, that ceremony took place. Here we have a curious mixture of the first and second stages of the Mythological Story. In Part I, for instance, the purely functional procedure of trimming vines is represented mythologically, in an accompanying chanty, as the emasculation of an indwelling spirit of fertility ⁵⁹). Similarly, so it would seem, the token ploughing of a special plot of sacred soil (a rite paralleled in many parts of the world) is represented, by a familiar and widespread metaphor, as the impregnation of two great goddesses ⁶⁰). Part II, on the other hand, is a libretto pure and simple. The primitive functional procedure of the 'sacred marriage' has become an incident in a formal drama, portraying the supreme god's espousal to certain divine brides and the subsequent birth of the gods to whom the ritual (or festival) was evidently dedicated. Moreover, it has already degenerated, like the Saint George mummeries and their analogues, into a piece of popular fun, for the theme is treated not in the manner of a solemn 'mystery' but as rank burlesque ⁶¹).

c) In the *liturgical* stage, the story no longer marches *pari passu* with the ritual, but has sunk to the level of a mere general recitation designed to set forth the overall significance of a religious ceremony.

58) For the cuneiform text, see Ch. VIROLLEAUD, *Syria* 14/1933, 128-51. The text is transliterated in C. H. GORDON, *Ugaritic Handbook* (Rome 1947), No. 52. For translation and commentary, see *Thespis*, 239-56. (A revised treatment will appear in the forthcoming Italian edition of *Thespis*.)

59) Lines 8-11.

60) Lines 13, 28. The text reads (w)šd šd ilm sd Ašrt wRhm. This has been variously interpreted. We render: "And plough the field, the field divine, even that field which is (really) Asherat and the Virgin (i.e. 'Anat')." The explanation will be that the act of ritually cultivating a patch of sacred soil is mythified, by a familiar figure, as the insemination of the goddesses of fertility. The idea links up with the "woman = field" image.

61) Throughout the text actions are explained, by means of verbal *double entendre*, in a sexual sense bordering on the fescennine.

Nevertheless, although the precise and systematic parallelism between the sequence of its incidents and the elements of the ritual has now disappeared, the story still retains its association with cult by being included in the formal 'order of service'. In this form, it is, of course, no longer necessarily the ancient 'book of words' piously conserved, but, as often as not, the creation of contemporary writers or of a succession of writers, and it is usually tricked out with all sorts of secondary and subsidiary elaborations.

A good example of this stage is the Hittite Story of the Dragon Illuyankas, to which we have already referred. The text says clearly that this story was originally recited at the Puruli festival⁶²), and the contents march, as we have observed, with those of the European dragon-slaying mummeries. But there is nothing to prove that the tale was *acted out*. It has become a mere recitation, though at the same time the very fact that it forms part of the liturgy betrays its ultimate origin in a more functional prototype.

Of the same order is the Babylonian "Epic of Creation" (*Enuma elish*). Although, as we have seen, the plot of this poem comports with the program of the New Year (Akītu) ceremonies, there is no evidence that it was recited *pari passu* with the performance of them. On the contrary, we know that it was intoned by a priest (*urigallu*) as a formal recitation before the statue of the god⁶³). It therefore ranked solely as a liturgical chant.

To this stage, too, belong many of the mediaeval Christian hymns associated with the liturgy of saints' days. Not infrequently, these are simply poetic narratives presenting an abstract Christianized 'sublimation' of ritual practises originally observed at the 'heathen' prototypes of these festivals. Take, for example, Adam of St. Victor's famous *Laus erumpat*, composed for Michaelmas⁶⁴). Based on the twelfth chapter of the Book of Revelation, this relates how the archangel vanquishes Satan and drives him from heaven. Anciently, as we can tell from parallels and survivals in popular usage, the defeat of the sinister marplot and of noxious demons in general was actually achieved in mimetic ritual at this crucial season of the year; but this particular

62) *KBo.* III 7 i 3-4.

63) See above, n. 49.

64) Cf. *Thespis*, 104-06.

poem was not accompanied by any such performance: it was, and has remained, a mere liturgical recitation.

d) In the *literary* stage, the mythological story has become a mere tale, severed altogether from any ritual observance. The Homeric Hymns and several of the more narrative Hebrew psalms (e.g. Pss. 74: 10-17; 89: 2-19; 93) afford good illustrations of this final development⁶⁵). In both, the ancient content is very largely preserved, but there is also a marked degree of purely artistic elaboration, and there is no clear evidence that they were designed for specifically liturgical use. Indeed, it is characteristic of this stage that the traditional material is often used only as the background for a poetic treatment of historical (or allegedly historical) events.

Sometimes, to be sure, it is difficult—even impossible—to decide whether a particular mythological story belongs to the liturgical or to the literary stage.

The Ugaritic Poem of Baal is a case in point. The sequence of incidents in this poem corresponds closely to the typical program of seasonal rituals. There is a combat between the god of fertility and his rivals, an enthronement of the victor, the construction of a new palace for him, the interim appointment and subsequent deposition of a deputy, a regalement of the gods, and so forth. Moreover, there is comparatively little extraneous matter or purely literary elaboration, i.e. very few subsidiary motifs are introduced. The probability is, therefore, that this poem was actually used as a liturgical recitation, even if it does not ascend to the yet earlier stage of dramatic representation. There is, however no conclusive proof of this, and the possibility must therefore be allowed that we are dealing solely with a literary version.

This difficulty obtrudes itself especially in connection with the now familiar theory that some of the Biblical psalms, e.g. those which begin "The Lord is become king", were really cult-texts used in the New Year ceremony of enthroning the god. The objection to this theory is that the psalms in question may belong rather to the *literary* stage of mythic expression—that is, they may be purely literary survivals of the ritual pattern, just as are the many mediaeval Jewish hymns in which the enthronement of God or the holding of a heavenly assize are stressed as special features of the New Year liturgy.

Mythic Expression in Story

28. In the primitive stage of the mythological story, the intrinsic parallelism between the real and the ideal is brought home explicitly by the constant correspondence of word to act in the cultic performance. But even in the later stages, it is not left entirely to inference.

In the first place, the sacred scriptures which embody such stories

65) Cf. *Thespis*, 74-87.

are regarded in most religions as possessing not only a plain and historical, but also a symbolic and transcendental sense. Yaska points out, for instance, that in the religious tradition of India, the Vedic hymns are believed to carry a triple significance: one related to ritual practise (*adhiyajna*), one related to the sphere of the divine (*adhidaiva*), and one related to spiritual experience (*adhiyatna*); and this view is expressed also in the Upanishads⁶⁶). Similarly, it has always been a firm principle of both Jewish and Christian hermeneutics that the historical narratives of the Bible are informed by a timeless as well as a punctual significance⁶⁷); that, for example, all the generations of Israel, and not merely the fugitives from Egypt, were present in Spirit at Mount Sinai and concluded the covenant with God.

Secondly—and this is far more important—even in its more sophisticated stages, the mythological story presupposes activity on a level somewhat different from that of the actual and empirical. Its heroes and other leading characters can violate the normal laws of nature; they can change shape and sex, or traverse prodigious distances at a bound. The favorite current explanation of this element is that it harks back to a *prelogical* stage of mentality—that is, to a primitive form of thought unfettered by logical limitations; and some scholars have sought an analogy to this stage in dreams⁶⁸). The fallacy of this thesis, is, however, only too apparent, for the fact is that the fantastic element of myths and tales is usually introduced for the express purpose of pointing up the *extraordinary*. It is not *everyone* who changes shape, possesses magic boots, exhibits suprahuman strength or meets prodigious tests. Indeed, if that were the case, there would be no story. These are the qualities of special characters, and they are endowed with them just because they have to be differentiated from the normal run of men and women. In other words, they possess these qualities precisely because they are extraordinary, and what makes them so is that they are able to defy the ordinary laws of logic and the requirements of ordinary categorical thinking⁶⁹). Nor is the

66) Cf. T. M. P. MAHADEVAN, *PCHR* VII (1951), 143.

67) Cf. S. D. F. SALMOND's notable article *Hermeneutics*, in the ninth edition of the Encyclopaedia Britannica.

68) Cf. especially, G. JACOB, *Märchen und Traum* (Hannover 1935); K. ABRAHAM, *Traum und Mythos* (Leipzig 1909).

69) Quoted from the present writer's article, *Errors of Method in the Study*

analogy of *dreams* by any means so sound as it looks. For the pantasmata of dreams are produced not by an innocence of logic, but by a confusion of it—they are incoherent, but not irrational—and therefore cannot be cited without further proof (which, in the very nature of the case, is impossible) as identical with, or even similar to, the products of the postulated *prelogical* mentality.

29. But it is not only in general fashion that the inherent parallelism of the real and the ideal is brought home in the mythological story. Sometimes it is conveyed also in a more specific manner by the use of words susceptible (through homonymy) of an effective *double entendre*. Excellent examples of this are afforded by the Egyptian Coronation Drama, to which we have already referred. At one stage⁷⁰), for instance, goats and asses trample the grain on the threshing-floor and are subsequently driven off with blows. This purely functional act is at once mythified as the trampling of Osiris by the henchmen of Set and the subsequent repulsion of them by the former's son, Horus. But the mythic meaning is enforced by a pun: when Horus intervenes, he exclaims, "Lo, I command you, thrash my sire no more!" and the point here is that the Egyptian words for "grain" and "sire" are homonymous (viz. *i t*). Similarly, when, in the cultic performance, the pharaoh is invested with the royal corselet, this is said to represent Horus' embracing the corpse of Osiris, the Egyptian words for "corselet" and "embrace" sounding alike (viz. *k n i*)⁷¹). Indeed, in the 138 lines of the extant text, there are close upon twenty such plays on words—some of them direct homonyms; others, more or less tortured puns.

The same device likewise characterizes the Ugaritic *Poem of the Gracious Gods*. One element of it, for instance, is the following 'work-song' or chanty sung by a group of men engaged in trimming vines:

As lord and master has he been sitting enthroned,
With a sceptre of bereavement in his one hand,
And a sceptre of widowhood in his other;
Yet, lo, they that trim the vine now trim him,

of Religion, in *Freedom and Reason: Studies...in memory of Morris Raphael Cohen* (New York 1951), 381.

70) Lines 29-33; *Thespis*, 388.

71) Lines 101-03; *Thespis*, 398.

They that beat the vine now beat him,
 They tear up the ground from beneath him
 As when men prepare a vine ⁷²).

Here, by means of a sustained *double entendre*, a simple viticultural operation is at once mythified as the discomfiture and emasculation of an indwelling demon of infertility. The word rendered "sceptre" also means "(vine-)shoot" ⁷³); that rendered "bereavement" is homonymous with one denoting "grape-cluster" ⁷⁴); while the reference to "widowhood" instantly suggests the common idiom (familiar especially from Latin *vitis vidua*) whereby an untrained vine is described as "widowed" ⁷⁵). Furthermore, the word rendered "trim" also means "castrate" ⁷⁶), and the expression "they tear up the ground from beneath him" refers, in a literal sense, to a technique used in planting vines ⁷⁷).

What is involved in this use of puns is not merely a verbal or artistic conceit. The device is based on the primitive idea that the name is an integral part of the identity. Accordingly, if a name possesses a double meaning, this implies *ipso facto* that what is so designated possesses a double aspect. In the present case, that double aspect consists in the intrinsic parallelism between the real and the ideal.

30. On the other hand, this intrinsic parallelism suffers the same sort of attenuation when it is articulated in story as it does when it is articulated by the other media we have discussed. The principal token of this is a reduction of preterpunctuality to the level of mere antiquity.

72) Lines 8-11: *mt wšr ytb | bdh hṭ ṭkl | bdh hṭ ulmn | yzbrnn zbrm g p n | yšmdnn šmdm g p n | yšql šdmth km g p n*. *Thespis*, 241-42; J. FINKEL, *Joshua Starr Memorial Volume* (New York 1953), 29-58.

73) The Ugaritic word is *hṭ*. Cf. the cognate Hebrew *hōṭer*, Isaiah 11 : 1. Analogous is the use of Greek *ῥαβδος*.

74) The Ugaritic word is *ṭkl*, which sounds like Hebrew *eshkōl*, "grape-cluster".

75) Cf. Catullus lii 49; Horace, *Epodes* iii 9-10. Cf. also Shakespeare, *The Comedy of Errors*, Act. II, Sc. ii, 173 ff.: "Thou art an elm, my husband, — I a vine / Whose weakness, married to thy stronger state, / Makes me with thy strength to communicate".

76) The Ugaritic word is *zbr*, which is the Arabic *z-b-r* and the Hebrew *z-m-r*. For the latter in the sense of "castrate", cf. HAUPT, *AJSL* 26, 1. Similarly, Latin *castrare* is also used of trimming vines (Cato, *De re rustica* xxxii 2; Vitruvius ii 9).

77) The precise meaning of the Ugaritic *yšql šdmth* is disputed; see FINKEL, *op. cit.*, 55 f. We equate it (through Syriac *s-q-l*, "remove") with the Accadian *eqla tabālu*, lit. "remove a field", in the sense of "clear the ground".

What really transpires concurrently on another plane is represented as something that occurred "once upon a time" on the same plane. Retrojected thus into the remote past, the mythological story ceases to be the ideal concomitant of a present situation and assumes the character of its archetype or primordial model. The god, so to speak, is no longer conceived as slaying the dragon "ideally" at the very moment when the king slays him "really"; he merely slew him "of old", and the ritual action is simply a mimetic reproduction of that event.

Fundamentally, however, this is simply a concession to the exigencies of empirical articulation, and it should not delude us—as it has deluded some modern students of the subject (e.g. Malinowski and Eliade)⁷⁸—into supposing that the primary function of Myth is to validate a traditional usage by representing it as the repetition of a primordially efficacious act. To maintain this is, once again, to miss the essential point that Myth and Ritual run *parallel* and do not stand in lineal or genealogical relationship to each other.

The "Truth" of Myth

31. In what sense can Myth be described as "true"?

To the older investigators, this question scarcely posed a problem. To them, truth, in this context, was simply the opposite of fiction; a

78) Thus, MALINOWSKI (as cited in n. 2) writes: "The function of myth, briefly, is to strengthen tradition and endow it with a greater value and prestige by tracing it back to a higher, better, more supernatural reality of initial events ... Myth, as a statement of primeval reality which still lives in present-day life and as a justification by precedent, supplies a retrospective pattern of moral values, sociological (social?) order, and magical belief". Similar is the statement of PETTAZZONI, *PCHR* VII (1951), 72: "Il ne s'agit pas tant de savoir comment le monde a eu un commencement, que d'en garantir l'existence et la durée. C'est pourquoi tel mythe de la création est récité au cours d'une célébration rituelle (par exemple, l'*Enuma eliš* dans l'*akîtu* babylonien), car l'on est vaincu qu'en racontant des grands événements cosmiques et en proclamant la puissance du Créateur, l'on parvient à assurer la stabilité du monde et à obtenir la protection de Dieu". Closer to our own position, but still influenced by the notion that a myth is an archetype, is ELIADE's formulation in his *Traité d'histoire des religions*, 366: "Tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et 'situations' qui, par la suite, répéteront cet événement. Tout rituel, toute action pourvue de sens, exécutés par l'homme, répètent un archétype mythique; or ... la répétition entraîne l'abolition du temps profane et la projection de l'homme dans un temps magico-religieux qui n'a rien à voir avec la durée proprement dite, mais constitue cet 'éternel présent' du temps mythique".

myth was true if what it related was historical and veracious. If, however, we now define Myth *functionally*, i.e. as a cultic rather than a purely literary phenomenon, it is obvious that this answer will no longer do.

In a recent study⁷⁹), Pettazzoni has ventured an alternative formulation:

Myth [he says,] is true story because it is sacred story, not only by virtue of its content, but also by virtue of the concrete sacral forces which it sets in operation. The recitation of myths of origin is incorporated into cult because of itself it conduces to the ends for which the cult is performed, namely, those of conserving and increasing life... To relate the story of the creation of the world helps to conserve the world; to recount the origins of the human race serves to keep humanity alive, i.e. to perpetuate the community or social group; to tell the tale of how initiation rites or shamanistic practises were first instituted serves to ensure their efficacy and continuance...

Viewed in this light, myths *must* of necessity be true; they cannot be false. Their truth is not of a logical kind, nor of an historical. It is, above all, of a religious kind, and more especially of a magical kind. The efficacy of myth for the aims of cult, i.e. for the preservation of the world and of the life within it, lies essentially in the magic of the word, in the evocative power of it, in *mythos* or *fabula*, not in the sense of "fictitious discourse" but in that of a mysterious and powerful force allied—as the very etymology implies—to the *fa-tum*.

To this view, however, there is an obvious objection: it confuses *truth* with *efficacy*. What it explains—brilliantly and incontrovertibly, to be sure—is the validity of mythological recitations or performances; but the "truth" of Myth is something that must inhere rather in the basic Mythic Idea, and not issue merely out of the mechanics of its articulate forms. In other words, it is an essentially metaphysical concept and consists, we would submit, in the incontrovertibility of the basic premise that the real and factual runs parallel with the ideal and transcendental. This is the irreducible datum—the axiomatic verity—on which the entire structure is reared.

32. In support of his thesis, Pettazzoni points out that among several

79) *SMSR* 21/1947-48, 104-116.

North American Indian tribes (e.g. the Pawnee, the Wichita, the Oglala Dakota and the Cherokees), as well as among the Karadjeris of N.W. Australia and the Hereros of S.W. Africa, a distinction is in fact drawn between "true" and "false" stories, cosmogonies and ancestral histories being assigned to the former category and mere "make-believe" narratives to the latter. This observation is of extreme significance for our own position, for it attests the actual recognition in the primitive mind of the two categories of story which we have here suggested, viz. *myths* which are *used in cult*, and *tales* which are *told* for entertainment. At the same time, it is difficult to see what bearing this has on the "truth" of Myth *per se*, for it would seem to relate only to the credence that happens to be attached to particular stories. And even then, important qualifications are in order.

Before any general deductions can be drawn, it would seem necessary to determine exactly the meaning and frame of reference of the native terms rendered "true" and "false". Does "true" mean, in this context, accurate, or historical, or real, or valid, or authenticated? Conversely, does "false" mean untrustworthy, or unhistorical, or unreal (fictitious), or futile, or spurious? A story might, for example, be valid functionally—that is, fully serve a ritual purpose—yet be invalid historically; or it might be valid historically, yet futile and inefficacious as a cultic recitation. Again, it might be a genuine tradition, yet in itself fictitious; or, conversely, it might relate an actual, historical fact, yet be a modern product and no genuinely traditional composition.

Consider, indeed, the various senses of the term "true" in modern parlance. A patent medicine may claim to provide a *true* cure. Here, *true* means simply, certainly efficacious. A custom may claim to be a *true* tradition. Here the word means simply, authentic. A report may be said to be *true*. Here no more is meant than that it relates a fact. The transcript of a document may be described as a *true* copy, where what is implied is that it is accurate. Obviously, then, until we know precisely what words the primitive employs⁸⁰), and in what sense he employs them, it is precarious to deduce from his distinction between "true" and "false" stories anything concerning the fundamental "truth" of Myth⁸¹).

80) Compare, for example, the distinction between ἀλήθεια and νημέρεια in Greek and between *emeth* and *qôshî* in Hebrew.

81) [Logically, the "truth" of a myth and its "efficacy" are not the same,

Some Objections Answered

33. If our basic approach to Myth is sound, the task of the mythologist, when he deals with *stories*, will be to look for elements which reflect or ascend to ritual situations, and by that criterion to determine whether what lies before him is a *myth* (in however attenuated a form) or merely a *tale*. In this pursuit, however, certain fundamental principles must be clearly apprehended.

First, the correspondence need not be strictly and precisely between word and rite, but simply between the concept underlying the former and that which inspires the latter. For what we are really seeking is not a *reproduction* of the one in the other, but rather a *parallelism of expression* through two concurrent media.

Secondly, it must be firmly understood that what is involved is not the specific origin of particular compositions, but the generic origin of certain literary forms. To say that Myth *per se* is the counterpart of Ritual *per se* does not imply that every mythological story is (or once was) the actual libretto of a cultic act or series of acts. In order, for example, to characterize the Ugaritic Poem of Baal as a *myth* rather than a mere *tale*, it is not necessary to assume or to prove that it was actually recited as the concomitant of a sacred pantomime⁸²);

admittedly; but this distinction is made by us. For a primitive thinker, the truth of the myth, consisting as it does in the correspondence between the momentary and the permanent, the real and the ideal, is also the necessary and sufficient condition of the myth's efficacy, that is of its ability, when recited in due form, to guarantee the permanency of the world, the duration of life, the capture of game, abundance of harvest and so on. Therefore, in practice, ideal truth and functional efficacy coincide. It is to be understood that a linguistic and lexicographical research into the terms "true" and "false" in primitive languages would be of fundamental importance. — EDITOR].

82) When, for instance, H. J. ROSE asserts (*PCHR* VII [1951], 118 f.) that in ancient Greece "we find no clear evidence that there ever was an intimate connection between myth and ritual" because "there is, e.g., nothing to prove that myths concerning any god were exclusively or commonly recited at that god's festivals", he commits this crucial error, besides confusing Myth *per se* with mythological story — and, it would seem, with highly sophisticated and literary forms of the latter to boot.

Similarly, when A. GOETZE objects (*Journal of Cuneiform Studies*, 6/1952, 99) to the present writer's contention that certain ancient Near Eastern stories reflect ritual, by asserting blithely, "The simple fact is that we possess the myth", he merely begs the question. The simple fact is that we possess a *text* or *story*. The very thing that we have to determine is whether it *is* a myth, or merely a tale; and it is difficult to see how it can be characterized as the former, if at the same time it is denied that it reflects or ascends to ritual.

it is sufficient if we can find in its content and structure the same pattern as underlies the program of cultic performances.

This is a point which it would be difficult to overemphasize. In 1950, when the present writer sought, in his work *Thespis*, to apply this approach to the analysis of certain ancient Near Eastern texts, a number of Orientalists promptly objected that—with one or two exceptions—there was no conclusive evidence to show that those texts had in fact ever been acted out dramatically. Such an objection rests, however, on a basic and crucial misapprehension. The argument is in fact on quite a different level. What it asserts is that a certain type of story is *au fond* a literary (or, more neutrally, a verbal) expression of the same situation as is expressed 'behavioristically' in ritual, and that the two things therefore run parallel, the sequence of incidents in the one finding its counterpart in the order of actions in the other. In short, what we are discussing is a parallelism not between an actual *recitation* and an actual *performance*, but between a *pattern* of narrative and a pattern of ritual, or—to put it more broadly—the ultimate relation of a *genre* of literature to a *genre* of ceremony.

36. It has been objected also that the assumed parallelism of myth and seasonal ritual in the ancient Near East rests on the preliminary construction of a general cultic "pattern" which is, in fact, a mere eclectic concoction—an arbitrary *potpourri* of elements drawn from divers and different cultures, lacking any genetic or historical connection with one another. Indeed, Frankfort has gone so far as to object to this whole line of argument on the grounds that it postulates a radical unity of cultures which is entirely fictitious and which obscures their essential and more important differences. It is therefore very necessary to point out that when the present writer uses the term "ritual (or seasonal) pattern" he most emphatically does *not* mean what it has come to mean in the hands of the Uppsala school or of such scholars as I. Engnell or S. H. Hooke. To be quite explicit, he does not assume any such uniformity of cultic procedures or any such historical connection between the seasonal ceremonies of one and another area as Frankfort justly questions. The comparison is of quite a different order: psychological, not historical. When the present writer speaks of a "seasonal pattern", he means a broad sequence of mortification, purgation, invigoration and jubilation such as indeed characterizes seasonal rites in most parts of the world, and the evidence

for which can scarcely be gainsaid by anyone who troubles to collect the data. But he also means something more. He means to imply by this expression that there are indeed certain basic notions which are common to almost all peoples and which find expression not only in folktale but also in folk custom. Such ideas and institutions—one might call them “isologues”—would include, for instance: circumambulation of territory as a means of asserting ownership of it; drenching a human being or a puppet as a means of procuring rain; lighting fires at solstices and equinoxes; assuming that the dead ascend a mountain, and that they return at seasonal festivals. The writer claims that the recognition of such ideas in mythological stories affords useful evidence of their parallelism with ritual practise and hence establishes a criterion for characterizing such stories as myths. It must be observed, however, that when such comparisons are instituted, no *historical* connection between one custom and another is necessarily assumed.

The procedure may be illustrated—and justified—from the analogy of language. Both the Semitic and the Classical tongues, for example, speak of the source of a river as its “head”, but when a semanticist refers to these parallels in order to illustrate a mode of thinking, no one dreams of assuming that he is trying to postulate a philological relationship between (say) Hebrew *ro’sh* and Latin *caput*! By the same token, when an anthropologist or a student of comparative mythology compares the customs of divers regions, he is not assuming a direct connection between them, but merely a unity of basic concepts; and from this point of view, the more diversified the evidence, the more effective is his illustration.

* * *

Speculation about the nature and origin of Myth will probably never end; but if the approach suggested in this paper be sound, we may perhaps obtain a better insight into its relevance and significance. And it would seem that we would not be going far wrong to suggest that what memory is to the past, and hope to the future, that is Myth to the present.

CHTHONIAN CATTLE

BY

H. J. ROSE

The accident of a sister University needing an external examiner brought me into contact, not long ago, with a learned Netherlander, Dr. J. H. Croon, who has made himself an authority on hot springs in the ancient Greek world and on the reactions of the Greeks to these interesting phenomena especially in early days, before they came to appreciate them as spas. Briefly, his conclusions are that they were thought of as hellmouths, and they were associated with several deities, Herakles notably, Artemis quite often, Hephaistos now and then. Asklepios of course belongs to a later period, when the springs were not so much feared as valued. As might be expected, legends connected with these springs and often historically traceable to the very spots where they exist are pretty common, and in a printed thesis, for which Amsterdam gave the author his second doctorate, he discusses a picturesque figure characteristic of some at least of these tales. He calls him the Herdsman of the Dead, and the most famous name in this connexion is Geryon, who of course brings us into contact with Herakles once more. That the hero went to seek Geryon's cattle and brought them back after various subsidiary adventures is well known. That Geryon is a figure of the underworld, in some respects parallel at least to Hades himself, is also no news to anyone who has read the ancient authors with any care, to say nothing of the many moderns who have written on the subject. For his somewhat less familiar connexion with hot springs I cannot do better than to quote Dr. Croon's own words, which I do with a certain envy, for I heartily wish I could express myself as well in Dutch, or in any Continental idiom, as he does in English.

Now the saga of Geryoneus, as well as the various stories of Heracles' adventures on his way back with the cattle, show a remarkable tendency to be localized near hot springs. This has been observed by Gruppe.... The places mentioned by him are: Temenothyrae in Lydia, Segesta and Himera in Sicily, Patavium in N. Italy, Chaonia, and, of course, Baiae itself. We shall have

as Hermes on occasion carries and uses for magical purposes³), for he has, as is well known, chthonian connexions, and the powers of the underworld are among the few divine figures in classical Greece to whom something of a magical atmosphere clings, the Olympians being devoid of mysterious powers except their capicity to walk invisible or in a disguised shape, and being in essentials men and women who never die and are much bigger, stronger and swifter than we are, with acuter senses and deeper knowledge. If we knew exactly how Hades was supposed to conduct the dead to his "hollow way" with his ῥάβδος, we should be better fitted to say whether he resembles a cattle-driver or not. Certainly Hermes, when he takes the bat-like souls of the Wooers to their last abode, does not beat them with his wand, but goes on ahead waving it (κινήσας), and they follow: τῇ ῥ' ἔγε κινήσας, τὰ δὲ τρίζουσαι ἔποντο. The resemblance to a Levantine or Oriental herd going ahead of his beasts, not behind them, is patent, and so far we may suppose that the cattle of these mysterious herdsmen are ghosts; that Pindar says they are the bodies of the dead need not disturb us much, considering how little agreement there is, in Greece or out of it, as to what exactly does go to the dwelling-place of the departed. But there are difficulties in the way of such a supposition.

One is, that what goes to the underworld when a man dies is generally (despite a few passages like that cited from Pindar), a tenuous, phantasmal thing, ψυχὴ καὶ εἶδωλον, which is never (outside philosophical and quasi-philosophical speculations) a part of the living man. The living creature it seems most to resemble as a bat, or some insect such as a bee or butterfly⁴), never anything so large and solid as the proverbially big and heavy cow or ox, the creature which imposes

3) As *Iliad* xxiv, 343-44, repeated *Od.* v, 47-48; it has all air of an old stock description, inherited with much else by Homer from his predecessors; *Od.* xxiv, 2-5 slightly modifies it to fit the context. Cf. the much-reproduced white-figure lekythos (Fig. 3, p. 64, in DE WAELE, *The Magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, The Hague 1927, which see for fuller discussion of this and like implements). That it is of gold in Homer means no more than that it belongs to a god; for the use of such an implement by a witch conjuring cf. *Od.* x, 238, 319, 389. Besides his conducting of the ghosts, Hermes uses it to put to sleep or arouse whomsoever he will, Homer, *loc. cit.* That sleep and death are associated in thought and literature (from *Iliad* xvi, 454 onwards) needs no emphasising.

4) *Od.* xxiv, 2-5; Soph., fgt. 879 PEARSON, where see his notes; *lexica s.u.* ψυχῇ. The "soul-bird" cannot be discussed here.

lasting silence when it treads on the tongue, as the Watchman in the *Agamemnon* tells us, and the more foolish kind of commentator, ancient and modern, has vainly tried to hide from us ⁵). A metaphor might indeed exist which said (as Pindar seems to imply) that Hades or some other death-god governs or drives or pastures the dead *like* cattle; but if anything has emerged clearly from many centuries of reflexion on myths and their origins and significance it is that myth and metaphor are two very different things and the latter does not give rise to the former.

The other difficulty is complementary. The cattle of Geryon are very real cattle. They need a formidable dog to help guard them; they are much sought after all the way from Erytheia to Argos by enterprising thieves; they are quite at home in the upper air and crop ordinary pasture at their halting-places. Nothing suggests that they are in the least ghostly or different from ordinary cows and bulls except perhaps by being finer specimens than one generally meets. Once the adventures in the distant land of marvels where they lived are over, there is nothing more other-wordly in the whole transaction than in the transportation from Britain to Argentina of a fine bull to improve the local strains. Of the herds pastured by Alkyoneus we know much less; he was a herdsman, though a gigantic one, and Herakles killed him with some help from Telamon, or so Pindar says ⁶). Presumably, however, his cattle also were cattle.

But if the Herdsman of the Dead does not herd ghosts, of what are his herds composed? The answer is perhaps a trifle long and complicated, but not, I think, uninteresting. It rests partly on a distinction for which I got the hint from that fruitful source of suggestions, Wilamowitz-Moellendorff. In his excellent work, which proved his swansong, *Der Glaube der Hellenen* ⁷) he introduces a distinction between Ge, the fruitful and kindly Earth-Mother, and Chthon, who has to do with the dead, the Erinyes, horrible dreams and other unchancy things. We may think what we like of the linguistic distinction; the factual antithesis is perfectly genuine. There are, so to speak, two

⁵) Aesch., *Aga.* 36. It is remarkable that even FRAENKEL in his note on this passage does not summarily dismiss the absurd suggestion that this patently rustic and secular saying has something to do with the Eleusinian obligation of secrecy. So far can the contagion of would-be learned nonsense spread.

⁶) Pindar, *Isthm.* vi, 31 foll.; more in CROON, *op. cit.*, p. 65 foll.

⁷) Vol. i, p. 210 foll.

layers of chthonians, however often they may be confused. There are the powers immediately under the surface of the earth who give us the timely fruits thereof, and there are the dwellers in the depths, rulers of ghosts and of the avengers of blood, who have no cult from the living, because the living have quite other gods, above and below. How little they were distinguished in common thought is clear from the confusion between Pluton, who is substantially the same as Plutos, and Hades, between the Erinyes and the Eumenides, between Kore and Persephone; but the distinction is nevertheless there, and every now and then it shows itself in some detail of legend or fact of cult. I believe we have to do with such a distinction here; in other words, that the alleged Herdsmen of the Dead are not of the dead at all, but of the upper region of the underworld, from which natural wealth, *ploutos*, may be looked for.

But it may be asked: if these strange figures are connected with natural wealth, if they are in any sense originally *πλουτοδότηι* like the good daimones in Hesiod who once were men of the Golden Age ⁸⁾, why do they not give corn? The answer again is a trifle complicated, but perfectly intelligible. The wealth of the upper classes in early Greece did indeed include land and portable objects of value such as gold or other metals, but its essential feature was cattle, large or small. If we consult the enumeration of Odysseus' wealth as given by Eumaios ⁹⁾ we shall see this clearly. It consisted of twelve herds (of cattle) on the mainland, twelve flocks of sheep, twelve herds of swine, and a total of twenty-three flocks of goats. Nothing is said of his cornfields, although he doubtless, like other nobles, had his *τέμενος* or private domain, cultivated for him by his thralls, like that of the baron in the harvesting scene on the Shield ¹⁰⁾. Indeed, he was himself a good ploughman ¹¹⁾ on occasion. But of course his chief occupations were those proper to his rank, fighting when necessary and dispensing justice in time of peace. Now contrast the outfit of the small landowner (or -occupier), the peasant of Hesiod's time. Besides his tools and implements, his stock consists of "a house, a woman and an ox for the plough",—one ox, enough to pull the little

8) Hesiod, *Op. et Di.* 126.

9) *Od.* viv, 100 foll.

10) *Iliad* xviii, 550 foll.

11) *Od.* xviii, 371-75.

wooden plough he would have, hardly more than a large and somewhat improved digging-stick¹²). If he works hard, he may one day come to own "many sheep"¹³), but he has apparently no ambition to become a stock-raiser on a large scale, with herds of cattle to look after and increase. Such wealth is for his betters.

In all this there is nothing characteristically or peculiarly Greek, or even peculiarly European. Much of our turbulent early history consists of the migrations of cattle-owning peoples, "strong, active, courageous and adventurous, devoted to the horse and accustomed on its back to drive herds of cattle over the grassy steppes", who on the whole "despise menial work, such as ploughing the land or digging the soil, just as they prefer cattle and beef to sheep or mutton, and have a contempt for fish-eaters and vegetarians". These have from time to time invaded and enthralled for a while populations of "thrifty, steady, hard-working tillers of the soil, patient but lacking the spirit of adventure." I quote with some abbreviation the lively description of the late Harold Peake, without committing myself to his further statement that the two peoples concerned were respectively Nordics and Alpines¹⁴), nor to the doubtful allegation that the cattle-breeders herded their cattle on horseback, although a Homeric hero can make shift to stick on a barebacked horse, as we see from the nocturnal adventures of Odysseus and Diomedes, which of course, like the whole of the Doloneia, form an inseparable and essential part of the *Iliad*¹⁵). Much the same process, at any rate, has taken place over a considerable part of Africa, the cattle-breeders being of Bantu stock and speech¹⁶). These characteristics of the Achaian invaders of Greece are reflected in their very names, for their men were fighters and horse-users, hence such luck-names as Menelaos, the warrior who can on occasion "take on" a whole λαός of enemies, Leukippos, Xanthippos and a score of other horse-compounds, while on the other hand we find appellations such as Polyboia, the girl who, it is hoped, will grow up so attractive that her noble kin will get many cattle by way of bride-

¹²) Hesiod, *Op. et Di.* 405, cf. for the plough 427 foll.

¹³) *Ibid.*, 308.

¹⁴) Harold PEAKE, *The Bronze Age and the Celtic World* (London 1922), p. 81 foll.

¹⁵) *Iliad* x, 513 foll.

¹⁶) See for instance J. ROSCOE, *The Northern Bantu* (London 1915), especially pp. 4, 102.

wealth when she marries. The ox is their equivalent of a monetary unit, at least for all large purchases, such as the respective suits of armour worn by Glaukos and Diomedes; it is well known that Lat. *pecunia* originates in a similar standard of value. Italy of course also had its invasions and its struggles between different cultural and perhaps racial elements, but fortunately that complicated business need not be dealt with now; Italy had no myths that we know of.

Now one of the great difficulties in establishing anything like friendly relations on equal terms between conquerors and conquered must surely have been the lack of mutual understanding. To the cattle-breeder, the man who was content to remain year after year making holes in the same piece of ground and dropping seeds into them must have appeared a very strange creature, in fact a hopeless foreigner, probably a wizard in his spare time, as foreigners notoriously are apt to be. To the peasant, there was something very odd, if not actually mad, about a person who thought nothing of going away for many miles, taking all he had with him and caring little whether the gods of the land he finally halted at were familiar or not; who preferred meat as a daily diet to good nourishing corn; who risked his life behind, if not on the back of, so uncanny a creature as a horse; who seemed almost to like fighting against wild boars, brigands, and his fellow-madmen; and who knew nothing of the local speech but insisted on using a strange foreign jargon of his own, at most picking up a few of the proper words for various kinds of beasts, birds and plants, and no doubt mispronouncing them shockingly. Consequently, the stranger's large herds of cattle, which needed so much space for their pasture, must have seemed a further oddity, a sharp contrast to the sober possession of one ox or at most a pair, to be used when land was to be ploughed or heavy stuff hauled. It is not remarkable if the vassal told strange stories about these possessions of his lord and how they were come by in the first place. That some at least of the familiar stories were not Achaian in origin is indicated by more than one name. Geryon perhaps yields a Greek etymology; he may have something to do with the verb γηρύειν, but I doubt it. Formally, there seems to be no fatal objection, especially as both the verb and the noun have in their syllable the characteristic alternation between the Doric alpha and the Ionic-Attic eta; but semasiologically it is hard to see the appropriateness of such a name. What does Geryon "say"

or "utter" in any known version of his legend? No other meaning of the verb is attested, and to suppose that it can mean something like "bellow", as Drexler and some etymologists whom he follows do ¹⁷⁾ is pure assumption, even if bellowing were not more appropriate to the herd than the herdsman. Alkyoneus has little better to show than a possible connexion with that mysterious bird the halcyon, which apparently is sometimes a kingfisher (with a song, which no known kingfisher has), sometimes a wholly mythical creature with odd nesting habits ¹⁸⁾. And again, it is hard to see what a formidable giant, strong enough to give Herakles much trouble, has to do with an inoffensive fowl. More promising perhaps is the resemblance of his name to that of the heroine Alkyone, for a lady who calls herself Hera and turns into a bird, whether kingfisher or not, has some claim at least to be a "faded" goddess of Minoan-Mycenaean type ¹⁹⁾. It would not surprise me if evidence were some day produced that both these supernatural herdsmen belonged to the mythical inheritance, not of the invaders, but of their underlings.

So it is time to ask if we have any parallel to the existence of "upper" chthonians of any sort who have to do with cattle. I believe that traces can be found, not indeed with any great clearness in classical Greek mythology, but in European folklore, including that of modern Greece. I mean the recurrent stories concerning a visit to what Professor R. M. Dawkins ²⁰⁾ calls the World Below. What this world is like is perhaps best explained in his own words.

"This underworld, the World Below, has no connexion with the world of the dead; it is represented as a sort of separate and parallel country lying below the ordinary world of men.... We read very clearly of this World Below in a story from Astypalaia called *The Magic of Solomon*.... Loaded with treasure from some mysterious palace the hero returned to his wife. She said. 'And where have you come from?' 'I am coming', said he, 'from the World Below'. 'What! From Hades?' 'No, not from there; that is where the dead are'. 'Then from where?' The husband said: 'From the other place; the men there are alive'. 'And where is this place?' 'Down below, but I don't know how to get there!'"

17) DREXLER in ROSCHER'S *Lexikon*, vol. i, 2, col. 1630, 15.

18) See Sir D'A. W. THOMPSON, *Glossary of Greek Birds*, ed. 2 (Oxford 1936), pp. 46-49.

19) References collected in P. GRIMAL, *Dict. de la myth. grecque et romaine* (Paris 1951), p. 27. For epiphanies of deities in bird-form, see M. P. NILSSON, *Minoan-Mycenaean Religion*, ed. 2 (Lund 1950), p. 330 foll.

20) *Modern Greek Folktales* (Oxford 1953), pp. 259-60. I understand that the learned author meditates further research into this very interesting theme. By mutual agreement, he and I are working independently from our respective angles.

Tales of how some adventurous person, by courage, skill, favour of a supernatural being or sheer good luck, managed to get to this world are very common. Stith Thompson lists a number of them, classified as F80-199²¹. He falls, however, into the common mistake of jumbling together stories of the World Below in Dawkins' sense of the term and tales of visits to the land of the dead, and notoriously he is at his weakest in dealing with Greek or other Mediterranean stories. However, he gives abundant proof that there is nothing peculiarly Greek in the theme; it is, incidentally, the counterpart of that other fairly common motif (it occurs in the familiar English story of Jack and the Beanstalk) of a land above the earth which is certainly not the Christian or any other heaven. The wide distribution suggests at least the possibility that the World Below is a very old idea. The modern Greek specimens of it are all alike in this, that they contain nothing ghostly or suggestive of a world of departed spirits. For instance, in a tale from Chios, *The Three Sisters and the Wildcat*, a girl follows a wildcat down a hole; it turns into an "Armenian", i.e., a supernatural being of more or less diabolical nature, she marries him, and the rest of the story is approximately *Bluebeard*²²). An episode in a longer and more elaborate story from the same island, *Fear*, brings the hero, who has been marooned on a lonely island, down a flight of steps into the World Below, and there he has a stock series of adventures, told most fully in Hahn, No. 70²³). He finds that a monstrous serpent is cutting off the water-supply of the inhabitants, fights with it and kills it, unmasks a false claimant, and is restored to the world of men by means of birds (eagles in the full form of the tale) who carry him up on their backs. Again, there is nothing in the least ghostly about the World Below; people there live in houses, bake bread, have a king ruling over them, trees growing in their land, birds which nest in them and so forth. One underground narrative indeed gives the origin of the palace where the hero finds a princess whom he marries; a king for some reason makes an underground dwelling for his daughter and shuts her up in it, protected by magic

21) *Motif-Index of Folk-Literature* vol. iii (FF Communications, No. 108), Helsinki 1934, p. 11 foll.

22) P. P. ARGENTI and H. J. ROSE, *Folklore of Chios* (Cambridge 1949), p. 439.

23) *Ibid.*, p. 549; cf. J. G. VON HAHN, *Griechische und albanesische Märchen* (Leipzig 1864), vol. ii, p. 49.

doors which will open only at a magic password, "Open, tartara martara of the earth!"²⁴) In another, the World Below has a population of monkeys, one at least of which can turn into a beautiful woman. She, after marrying the hero and helping him, by gifts from her mysterious home, to pass certain tests, puts on her beauty (which has been safely kept for her, along with a fine suit of clothes for her husband, in a hazelnut) and the story ends by their becoming king and queen of an earthly kingdom²⁵). In all these tales, the World Below seems a prosperous and wealthy place, somewhat addicted to magical practices and containing occasional monsters, but hardly more than the surface of the earth produces in *märchen*. Throughout, it seems to be the product of typical peasant imagination, and combining this with the reasons for supposing it a really old theme, we may, I suggest, without straining probability suppose that something of the kind was believed in, more or less seriously, by the lower strata of the early classical population, those who had the least amount of Achaian blood in their veins.

So far, however, I have not been able to produce from the Greek world, ancient or modern, any definite association of the World Below with cattle. Yet such a connexion does exist, although not in Greece. I am well aware that the example I am going to adduce is from the wrong end of Europe and the wrong linguistic group, the Italo-Keltic. Nevertheless, I remain of opinion that a parallel from one peasant-culture is quite capable of throwing light on the thoughts and doings of another. Such illustrations are not cogent and final arguments, but used *pudenter et raro* they have served before, and will serve again, to put us on the right track. I therefore proceed to look for Geryon and Alkyoneus in Wales and in so doing, I make the assumption that among the elements which have gone to form the complex figures of fairies are dim reminiscences of pre-Christian gods, perhaps not least of gods of the countryside, worshipped by and dear to the heart of the folk. Here are two or three versions of the story²⁶).

There was a man who lived near Llyn y Fan Fach in Carmarthen-shire, and one day he saw a fairy woman sitting on the waters of the

24) HAHN, *op. cit.* No. 13 (vol. i, p. 124).

25) HAHN No. 67 (vol. ii, p. 31).

26) T. GWYNN JONES, *Welsh Folklore and Folk-Custom* (London 1930), p. 61 foll.

lake. After a good deal of preliminary courtship, and negotiation with her father, he married her, on the usual terms of a tabu; she would leave him if struck three times without cause. Naturally, during their married life he thrice touched her in a way which might, by fairy logic, be interpreted as striking, and she departed. But the point of the story is that she brought from the lake and took back into it again when she left a handsome dowry consisting chiefly of cattle; at all events, it was the cattle which she summoned by name and of course in verse on her departure, and they went with her, taking the plough, for four of them were at work in the fields, and accompanied by a black calf which had been slaughtered and hung up on a hook. At Llyn Arennig, which is between Bala and Ffestiniog, there is no question of a fairy bride, but a countryman one day found a calf in the rushes of the lake, and naturally took it home with him, where in course of time it sired him a fine race of cattle. But one day a little piper came to the byre and called to the beasts in a rime:

Mulican, Molican, Malen, Mair,
Dowch adre rwan ar fy ngair.

That is to say, "Mulican, Molican, Malen and Mary (the names of the cattle), come home now at my bidding". And they followed him into the lake and were never seen again.

I would note that these Welsh dealers with uncanny folk living in lakes and owning fine cattle have no power over them, much less make any attempt to kill them in battle. Consequently they have no guarantee that the cattle will stay with them, and in fact they do not, but are reclaimed sooner or later by their original owners. Perhaps we may take a hint for the interpretation of the Greek legends. We have at least one instance of a supernatural beast which came from an undefeated owner and brought little good to its mortal possessor. The bull which Poseidon sent to Minos caused nothing but trouble on earth until at last Theseus was able to kill it, or so the Athenians said. No one had done anything to lessen the power of Poseidon, and that god, although he dealt principally in horses and was himself capable of taking horse-shape (if indeed that was not his primitive form) still is the husband of the earth-goddess and ought as such to be quite as capable of producing other creatures which graze on her surface and, it would seem, can be conceived in her fertile womb. It is perhaps noteworthy that the bull is connected, not indeed with a story of an arbitrary tabu

being violated, but with a tale of an unfulfilled condition. Minos had promised to sacrifice it to Poseidon, but on seeing it was tempted by its beauty and used it, or tried to use it, for breeding purposes²⁷), whereat the god took his revenge by driving the bull mad. But at quite an early age, early enough for myths still to be produced and believed, it must have become evident that the herds of many cattle-owners did not disappear and did not go mad or otherwise misconduct themselves more than cattle are wont to do. Is it not a reasonable supposition that some would seek to account for this remarkable phenomenon, and that the explanation would use the known habits of the cattle-owners as part of the material?

Ages later than the times when Hellenic and pre-Hellenic strata of the population were trying to explain each others' strange ways, Homer put into the mouth of an Achaian baron a brief explanation of how wealth was to be got by one of his class and temperament. "Cattle", says Achilles, "a man may reive, also stout sheep, and tripods and bay horses he may get"²⁸). How he would get the tripods and the horses it is easy to discover; they are the sort of guest-gifts that passed from noble to noble on their rounds of visits to one another²⁹). But cattle are things to plunder, *ληϊστοί*, a sentiment which any right-thinking Borderer, Scot or English, would have heartily endorsed had he been acquainted with the doings and sayings of this long-dead Greek baron. It was known to the learned, that is to the rhapsodes and epic poets of the day, in Hesiod's time that many men of the Heroic age were slain on account of the flocks and herds of Oidipus³⁰). In other words, the war in which the unfortunate king of Thebes fell was a large-scale cattle-raid. And Achilles himself elsewhere says he has no personal quarrel with the Trojans, for they never came reiving his cattle nor his horses³¹). By the way, horses too may be got less peacefully than by way of gifts: *τεκμαίρομαι ἔργοισιν Ἡρακλέος*,

27) Apollodoros ii, 94. In some versions of the tale the revenge took a more horrible form, for this was the very bull for which Pasiphae conceived an unnatural passion.

28) *Illiad* ix, 406-07. 29) As *Od.* xiii, 13, iv 590.

30) Hesiod, *Op. et Di.* 163. That the Homeric Oidipus fell in battle is clear from *Iliad* xxiii, 679, *δεδουπότοσ Οιδιπόδαο*, for the vb. is never used of any other form of death. *μῆλα*, which I render "flocks and herds" can mean *πάντα τὰ τετράποδα*, *Et. Mag.* 584, 3, schol. Ar., *Lys.* 189.

31) *Iliad* i, 154.

namely his dealings with Diomedes' stud. Such ideas of the nobility would be at least vaguely known to the peasantry of pre-Homeric days, much later, in the passage of Pindar I have already quoted (fgt. 152 Bowra, 187 Turyn), the raid on Geryon's cattle is actually cited as a prime instance of custom being king of all and lending justice to the strong, i.e., justifying their doings which, were they not customary, would be sheer violation of all principles of proper conduct. Let us now put these factors together. The gentry have their large herds of cattle, in which a great part of their wealth consists. Cattle (here I make an assumption only partly justified by Greek evidence and eked out by the folktales from Wales) are a characteristic possession of those chthonians who live fairly near the surface of the earth and may be reached, if one is bold enough, by one of the recognised routes, for choice by going to some place where a hot spring indicates that the nether world is not far off. But these same chthonians are formidable persons, if less so than the lower ones who guard the world of the dead and no doubt rule it after their own grim fashion. Why, then, do they let their cattle go to even the boldest and most shameless raiders, when these take them, as Herakles did, without leave asked or price paid, ἀναιτήτως τε καὶ ἀπριάτως? It must be that the chthonians have been overcome by the raiders, in other words that the foremost nobles, like the great baron of Tiryns, are too much even for deities. Such doctrines shocked Pindar in his day, and Homer will allow of a god being overcome by a man (Ares and Aphrodite by Diomedes) only under very exceptional circumstances, when another deity helps, though he too has heard of Herakles' exploits "at the Gate, all among the dead" 32). But surely they are quite understandable in the minds of the lower, "unprivileged" orders in early times, who had seen their own divinities able to do so little against the Zeus-worshipping invaders; so little that even the great Lady of Argos was reduced to the secondary position of a sister-wife and the Earth-Mother was almost hidden behind the imposing figure of her new and mighty husband, Poseidon. If the greatest were thus affected, it was no wonder if lesser powers, adored perhaps up and down the countryside but never considered to hold the very foremost places, were overcome, perhaps

32) *Iliad* v, 397; the same passage mentions the wounding of Hera herself by Herakles.

actually killed. And in such a way as this I suggest the stories concerning Geryon and Alkyoneus took shape. Somewhere, perhaps near the local hot spring, perhaps far away in an unknown region from which the underworld was easily reached, there had been in the past beings much more than human, formidable if their anger was aroused, but harmless if left alone, and able if they chose to give the very acceptable gift of, say, a good plough-ox to those who won their favour. But no one has seen or heard of them lately, since the new lords with their new gods came into our land. Is it not likely that one of them, no ordinary man but a son of their greatest god and of more than mortal prowess, had a mind to get those cattle for himself or his overlord, if he had one, and sought and found their owners, fought and killed them and took away their herds? Such a story would in time get about, as not a few tales of pre-Achaian days seem to have done, one way or another, and it would not be unacceptable to the Achaians, for did it not redound *ad maiorem Herculis gloriam*? And so in due course it found its place in the canonical cycle of the Labours, whoever made that up and whenever he did it. Clearly, both cattle-raids could not come in, for they were too much alike, so Alkyoneus remained outside and Geryon, with his picturesque additions of the use of the Sungod's cup and so forth, was included.

I am not so inexperienced as to suppose that in putting forward this brief and tentative explanation I have finally settled the questions relative to these remarkable figures. But I would call your attention to the following points which seem to favour my hypothesis. Firstly, it helps to explain why the beings concerned are in one way or another monstrous. Geryon is triple-bodied (the details vary, but he is always of unnatural shape); Alkyoneus is a giant. I do not say that this proves a non-Achaian origin, but it certainly is consistent with it. The purely Greek chthonians of whatever rank have little or nothing monstrous about them. Hades is as anthropomorphic as Zeus himself; Demeter and Kore are always, it would appear, thought of as having the shapes respectively of an older and a younger woman. Plutos, when he appears in art, has the form of a human child, and nothing in literature indicates that he was ever supposed to have a non-human semblance. The Erinyes with their hideous appearance and their snaky hair give themselves away by their names as not of true Greek stock. The Gorgon, whose first appearance is as a head without a body, a

terror which Persephone can use on occasion to get rid of unwelcome visitors to her domain³³), has been with more or less plausibility connected with Oriental boggy-figures³⁴), and if she has a Greek etymology, which I rather doubt, she is another "roarer", despite the fact that it is her aspect, not her voice, which is fatal³⁵). Empusa with her fantastic taste in legs³⁶) is of the nursery, as are several of her spectral kin; i.e., she has a very good chance to be the product of nursemaids' fancies, and they would as often as not be foreigners, like good old Kilissa in the *Choephoroe*³⁷). In general, Greek taste was formed by the Homeric gentry, and they did not like monsters much, although they admitted an occasional one for a Herakles or a Perseus to meet and overcome. Next, as I have been trying to explain, it seems to me that the pastoral occupations of these strange beings are more reasonably accounted for on the supposition I have put forward than on any other that I have seen. For one thing, it gives a plain and simple reason why Geryon, who as we find him or can reconstruct him does not seem to own a gated castle or other abode and need a watchdog at the entrance (contrast Kerberos), nevertheless has a formidable hound. A cattle-owner pure and simple would of course have this useful servant and ally. So on the whole, I feel justified in using for the title of this paper the short phrase "Chthonian cattle".

33) *Od.* xi, 633-35.

34) References in NILSSON, *Gesch. d. griech. Relig.* i, p. 211 and notes.

35) See ROSCHER in his *Lexikon*, i, 2, 1695, 54.

36) *Ar.*, *Frogs* 294-95. Cf. NILSSON, *ibid.* p. 210.

37) Aesch., *Choeph.* 732. Her typical slave-name shows that she is not, like Arsinoe in Pindar, *Pyth.* xi, 17, whose name indicates good birth, a lady taken prisoner.

SHORTER NOTES

AKKADIAN STEPPED ALTARS

It might be thought that the last word concerning the altar as represented in ancient Mesopotamian art had been said by Kurt Galling in his invaluable and comprehensive work on the subject ¹⁾. Since his book was written, however, much fresh material has been discovered or made available by publication, and therefore it may be useful to reconsider what can be learnt from representations of at least one type of altar in early glyptic art. Altars were often rendered in summary fashion with little regard to proportions or details, for an altar was not itself an object of veneration but was merely an item of the temple furnishings. Galling stresses the peasant character of the culture prevailing in Mesopotamia in the Third Early Dynastic and Akkadian periods to explain why the utensils employed in religious rites were all derived from objects in use in daily life. In this he is perfectly right, for the purpose of the earliest "sacrifices" was to promote the fertility of crops, flocks, and herds.

As the long series of sacred edifices at Eridu have proved, the earliest temples almost always contained a "table of offerings", not at first in the cella itself, but in an adjoining room ²⁾. The table of offerings was a solidly built, immovable structure. In the Early Dynastic period a tall, cylindrical vessel was often placed in front of a divinity, either male or female, and into it libations were poured ³⁾; they must always have been of pure water because sprays of foliage frequently rise from the vase, and a cluster of fruit hangs over the edge on each side. It is a misconception to classify these particular vases as altars ⁴⁾. Even to speak of the libation as a drink-offering is a misnomer, for the rite

1) Kurt GALLING, *Der Altar in den Kulturen des alten Orients* (Berlin, 1925).

2) SETON LLOYD and FUAD SAFAR, *Sumer* 4/1948, pp. 115-25.

3) HEUZEY, *Découvertes en Chaldée*, Pls. 4ter, 48bis, Fragments F, G reverse, Fig. p. 209; B.M. 23580, KING, *CT* VII, Pl. I, b; *AJ* VI (1926), p. 376, Pl. LIII, a; B.N. No. 15; PORADA, *The Morgan Library Coll. (Corpus of ancient Near Eastern Seals in North American Museums I)* (= *Corpus I*), Pl. XX, No. 125; *Ur Excav.* II, Pl. 192, No. 13; III, Pl. 21, No. 533.

4) GALLING, *Der Altar*, pp. 23-9, 33-4, Figs. 9-23, 27-33, 53, termed "*Vasen-altar*".

performed seems to have been a mimetic rain-making ceremony to promote fertility; the water was poured out upon the ground or, more realistically, upon the verdure and clusters of fruit in the vase to symbolize what it was hoped to obtain from the fertilizing showers of rain which the ceremony mimed and solicited. The rite was, strictly speaking, neither a sacrifice nor a drink-offering to the divinity, but a function performed in his presence as a reminder of what he was besought to concede.

An innovation of the Akkadian period seems to have been the portable clay altars of various types suitable for different kinds of offerings. They superseded the tall, cylindrical vessels which became merely supernumerary utensils. It is possible that certain types of altars were considered especially appropriate to particular categories of divinities; for instance, before the Snake-god a low, thick, hour-glass-shaped altar was usually placed⁵⁾.

One type of portable altar may for the sake of convenience be termed a "stepped" altar⁶⁾. It is best known from the specimens of it discovered in the sanctuaries of phases G and H of the archaic temple of Ishtar in Ashur. Reimpell was the first to explain these clay objects as altars⁷⁾, but they have been described as houses, thrones⁸⁾, or even as dovecotes⁹⁾. The best description of them is given by their discoverer, Professor Walter Andrae, who explains them as models of houses, or more precisely as images of houses used as altars¹⁰⁾. These clay objects were hollow, and the outer walls were modelled to imitate house-fronts. The ground-plan was quadrangular, but the depth exceeded the breadth. The lower floor was divided into

5) Mus. Guimet No. 30; B.N. No. 78; DE CLERCQ Pl. XVI, No. 141; MOORTGAT, *Vorderasiatische Rollsiegel* (= VARS), No. 236; FRANKFORT, *Cyl. Seals*, Pl. XXI, b, f; DELAPORTE, *Cat. cyl. or. ... Musée du Louvre* (= CCO), A 151, Pl. 72, fig. 6; IB.SA: 16, *AnOr.* 21, Pl. II, No. 13.

6) GALLING, *Der Altar*, pp. 20-3, 32-3, Figs. 1-8, 52; he terms an altar of this type "Absatzaltar".

7) REIMPELL, *ZA* 30, pp. 75-6; WEBER, *Orientalische Studien* II (1918), pp. 79-80; GALLING, *Der Altar*, p. 22, Fig. 7; UNGER, *Altar: RLV* I, p. 111; VAN BUREN, *Clay Figurines*, pp. 246-7, No. 1212, with bibliography.

8) WEBER, *Hommel Festschrift* II (1916), pp. 370-92; MEISSNER, *OLZ* 26/1923, Col. 168; CONTENAU, *Manuel* I (1927), p. 337, Fig. 158.

9) GRESSMANN, *Archiv für Religionswiss.* 20/1920, pp. 351-6.

10) ANDRAE, *Die archaischen Ishtar-Tempel in Assur (WVDOG 39)*, pp. 34-8, Figs. 7, 8, 12, 13, Pls. 14-17; *Das wiedererstandene Assur*, pp. 75-6, Figs. 34-5.

two rooms by a partition wall, a wide opening in which usually gave access from the front room to the rear one. The front room was only about half the height of the rear room which was continued upwards through both stories. The upper and lower roof surfaces were smoothed flat so that they could serve as tables for offerings. The front and side walls were carefully modelled on the exterior to imitate the façade of a house, but the high back wall was summarily smoothed. Window openings, some rectangular, others triangular, were cut through the walls, but there was no door. Birds hang from the roof-beams under the eaves; eight serpents writhe over the façade of one house, and four crouching lions guard the corners of the roof of another. The underlying significance of this symbolism must have been very ancient. About a millennium later a terra-cotta house model very like those found at Ashur was discovered in the temple of Ashtoreth at Beth-Shan which is believed to have been built between 1313-1225 B.C., and destroyed about 1000 B.C.¹¹). A bird attached to the roof-beam and serpents creeping out of the lower windows and up the walls recall the models from Ashur, but here a little man looks out from a window of the upper storey. At Ashur and also at Beth-Shan these models came to light in temples dedicated to female divinities.

Glyptic art from the Akkadian period to the time of Gudea also represented an altar of this type which seems to have been the peculiar appurtenance of a goddess. Most of these altars are depicted as quite plain, but some of them have vertical or horizontal markings which were evidently intended to indicate architectural mouldings¹²). Offerings could be placed on the roofs of both stories of the altars, such as a little bowl, a tall vase, a bird, or even the head of a small animal. These offerings were not moistened by the libation which was usually poured in such a way that the stream arched over the altar and fell to the ground just beyond it¹³); or else it was poured into a tall, cylindrical vase, similar to the larger Third Early Dynastic examples, placed on the lower level of the altar top¹⁴).

11) *Mus. Journal* 17/1926, pp. 295-304, Pl. to p. 295.

12) B.M. 122563, *Ur Excav.* II, Pl. 210, No. 258; Rich Coll., WARD, *Seal Cylinders*, Fig. 1233; CCO, S. 474, Pl. 33, fig. 10; *Cyl. Seals*, Pl. XXIV, f.

13) *Mus. Guimet* No. 24; *Cyl. Seals*, Pl. XXIV, f; *Corpus* I, Nos. 211, 220; CCO, A 140, Pl. 71, fig. 8.

14) *Ur Excav.* II, Pls. 206, 210, Nos. 188, 258.

The scene on one seal is very illuminating, for it depicts a divine couple seated facing one another, both with a little bowl in one raised hand and both of them with an altar placed before him or her. An attendant stands between the altars holding in each outstretched hand a libation vessel so that simultaneously he could pour a stream to right over the altar in front of the god and to left over the stepped altar of the goddess ¹⁵).

The stepped altar can be seen placed in the same way with the lower, projecting part turned towards a seated goddess who has no identifying traits. She raises her right hand in benevolent greeting to the two worshippers who approach her ¹⁶), or elsewhere to a man who is followed by a goddess and who pours a libation into a vase standing on the lower level of the stepped altar ¹⁷). Other examples emphasize the fertility aspect of the goddess and portray her with stalks of grain sprouting from her shoulders, and with sprays of verdure in her hand ¹⁸).

An interesting composition represents an unbearded worshipper standing behind a stepped altar and pouring a libation over it. The Weather-god, flourishing a whip, advances in his chariot drawn by a leonine dragon. Between the dragon's wings the Rain-goddess stands erect, holding out in each hand a cluster of curving lines to symbolize fertilizing showers of rain ¹⁹). It is in homage to her that the stepped altar is placed in her path, and the mimetic libation is poured over it.

There is one scene in which a seated goddess seems to have no identifying characteristics, but a stepped altar is placed in front of her with its high, unworked back turned towards her in contradistinction to the usual custom ²⁰). This detail suffices to identify the goddess as the Warrior Ishtar, for the only occasions when a stepped altar was so placed were when worshippers paid homage to Ishtar in warlike

15) Mus. Guimet No. 24; GALLING, *Der Altar*, p. 21, Pl. 3, fig. 2.

16) Or. Inst. No. 7123, *Cyl. Seals*, Pl. XXIV, f; LEGRAIN, *PBS* 14/1925, pp. 202-3, Pl. XIV, No. 207.

17) B.M. 122563, LEGRAIN, *Ur Excav.* II, Pl. 210, No. 258, Pl. 206, No. 188.

18) *Corpus* I, pp. 27, 166, Pl. XXXIII, Nos. 211, 212; CCO, S 474, p. 58, Pl. 33, fig. 10.

19) *Corpus* I, p. 28, Pl. XXXIV, No. 220; WARD, *Seal Cylinders*, Fig. 127; *Cyl. Seals*, Pl. XXII, a; GALLING, *Der Altar*, p. 20, Pl. 3, fig. 1.

20) *Corpus* I, p. 36, Pl. XLIII, No. 276; WARD, *Seal Cylinders*, Fig. 1232; GALLING, *Der Altar*, p. 22, Pl. 3, fig. 5.

aspect. The first example pictures the majestic figure of the goddess seated upon a throne, the lateral supports of which were in the shape of lions crossed; a crouching lion serves her as a footstool. Maces alternating with curved blades ornamented with dragons' heads rise above her shoulders, and her great star with darting rays hovers above a stepped altar placed on the ground in front of her with its high back towards her. What looks like the head of a piglet rests on the upper storey of the altar, and a vase on the lower level. A goddess approaches leading a man who carries a goat he has come to offer. He in turn is followed by a second goddess accompanied by a small lion. Even in this scene, however, the fertility element is not forgotten, for this goddess carries a big branch of foliage ²¹).

Two subjects were depicted on another seal, but the right side is damaged, and all that remains to prove that Ea was portrayed there are two fishes swimming along the stream of water which must have come from his flowing vase and the figure of the bifrons Usmû who originally stood before him. The second subject is in the well-preserved left half and represents a worshipper bringing a goat to offer to the Warlike Ishtar who stands in frontal attitude with weapons rising from her shoulders. A stepped altar, with its high back turned towards the goddess, stands between her and her worshipper ²²).

The seal that once belonged to Claudius James Rich suggests how the scene, of which a fragment of one of the stelai of Gudea once formed part ²³), should be reconstructed. All that is preserved is part of the nude figure of a priest who pours a stream from the vessel he holds into a tall, cylindrical vase filled with foliage standing on the lower storey of a stepped altar, on the higher level of which are offerings of flat cakes and a tiny animal. The walls of the altar are ornamented with recessed niches to imitate the façade of a temple, and this must have been what the vertical lines on the glyptic examples were supposed to indicate. On the left edge of the fragment the slender, outstretched hand of the divinity before whom the rite was performed

21) Rich Coll., Claudius James RICH, *Second Memoir*, Fig. 10; WARD, *Seal Cylinders*, Figs. 407, 1233; MÉNANT, *Glypt. Or.* I, Fig. 100; WEBER, *AO XVII/XVIII*, Fig. 439; GALLING, *Der Altar*, p. 22, Pl. 3, fig. 6.

22) Wien, *Kunsthist. Mus.*, Saal XIV, Schrank 2, No. X. 77.

23) Istanbul, *Asiariatika Muzeleri* No. 6002; CROS, *Nouvelles Fouilles de Tello*, p. 294, Fig. 7; GALLING, *Der Altar*, p. 23, Pl. 3, fig. 8; ANDRAE, *Archaische Ischtar-Tempel in Assur*, p. 35.

can still be seen, and is a valuable indication as to the nature of the composition originally represented. With this guiding clue the scene can be reconstructed on the analogy of the stele of Ur-Nammu to depict an act of libation performed before a seated divinity. In the museum at Istanbul the scene of which the fragment formed part has been theoretically reconstructed to represent a seated god acknowledging the offerings set before him. A stepped altar, however, was the exclusive prerogative of a goddess, and the altar is here placed in such a way that the higher back part confronted the divinity. Consequently it may be said with little hesitation that what the stele really represented was a religious rite performed before the goddess Ishtar in warlike aspect. Nevertheless, the representation must have subtly conveyed all that the stepped altar and the action of the priest signified; on the altar were set forth offerings to the goddess, it was placed with its high back towards the Warlike Ishtar, but the priest performed the mimetic ceremony to invoke fertilizing showers and thus called attention to the more benevolent aspect of the deity.

The results of this investigation seem to show that stepped altars had no special technical or artistic merits; their importance consisted in their ritual significance. They figured most frequently in the Akkadian period and were known also in the time of Gudea; there is nothing to show why their use was abandoned. The clay "house" discovered in the temple of the goddess at Beth-Shan seems to indicate that in regions adjacent to Mesopotamia the tradition had not entirely perished even towards the end of the second millennium. Stepped altars were the exclusive prerogative of a goddess who can be identified as Ishtar in her various aspects, as benevolent deity receiving her worshippers, as goddess of fertility, as Rain-goddess, or in warlike aspect. Consequently the way in which the altar was placed had a ritual significance; whether the high back or the low projecting portion were turned towards the goddess was a detail regulated by liturgical requirements. What is important is that if in any scene a stepped altar is represented it is an infallible indication of the cult of the goddess Ishtar.

The connexion between the stepped altar and the goddess Innin-Ishtar is strengthened, if not absolutely confirmed, by the three earliest representations of the object, for all three were discovered in Level Uruk III of the Eanna precinct at Warka. They do not, however,

depict it as an altar, but as an article of temple furniture, a stand or table for offerings.

The uppermost zone of the great alabaster vase shows two maned sheep standing side by side and supporting on their backs an object like a stepped altar ²⁴). A priestess, holding what is believed to be the EN sign, stands on the higher level; on the lower level another, smaller priestess is standing, while rising from the edge of the platform and towering above her is a gatepost with streamer, the symbol of the goddess Innin. The second example is a cylinder seal only partly preserved which represents a lion bounding towards two big gate-posts with streamers marking the entrance to a temple ²⁵). On the lion's back there is a somewhat different version of a stepped stand. The outer corners are flanked by the gate-posts of Innin, and between them a priestess is standing who holds up an indeterminate object. The third example is a lapis lazuli cylinder seal finely engraved with a scene representing a boat propelled by two men. A bearded man, depicted on a slightly larger scale and wearing a head-band and a transparent skirt, stands in the boat facing to right. In front of him an ox is standing. It bears on its back an object like a stepped altar flanked by the gate-posts of Innin ²⁶). By its affinity to the examples known to be from the Eanna precinct another seal evidently belongs to the same group, for it also pictures an ox standing in front of two big gateposts with streamers and bearing on its back a stepped stand flanked as usual by gate-posts, the whole rendered with somewhat faulty perspective as if seen in frontal aspect ²⁷).

This small group of representations is important because they all have connexions with Innin. The lapis lazuli seal depicts the divine bridegroom voyaging to his nuptials, and the alabaster vase continues the story, for it pictures him when he has landed and approaches the temple to offer wedding gifts to the bride, the goddess Innin.

Rome

E. DOUGLAS VAN BUREN

²⁴) Iraq Mus. 19606; HEINRICH, *Kleinfunde aus Uruk*, pp. 20-4, Pls. 2, c, 3, a, 38.

²⁵) Iraq Mus. 11501; ANDRAE, *Ionische Säule*, p. 39, Pl. IV, a.

²⁶) VA 11040, MOORTGAT, *VARS*, pp. 7, 87, Pl. 6, No. 30; HEINRICH, *Kleinfunde*, p. 28, Pl. 17, a.

²⁷) Newell Coll. No. 22.

BULLETIN
IN MEMORIAM
PROFESSOR DR. W. BREDE KRISTENSEN

On the 25th of September 1953 the Netherlands Society for the Study of the History of Religions suffered a severe loss by the sudden death of its Nestor, Professor Dr W. Brede Kristensen at the age of eighty-six. He had occupied the chair in the History of Religions at the University of Leyden for over thirty-five years, from 1901 to 1937. Also after his retirement he continued his studies with untiring zeal and notwithstanding his years showed a remarkable energy till his last day. Time has not yet come to give a critical evaluation of his work and of his importance as a university teacher of the history of religions. For the moment I shall confine myself to a short in memoriam of the late Kristensen who in the common opinion of all Dutch experts was a scholar of rare qualities but whose works and views are very little known abroad, except in Scandinavia.

Kristensen who was of Norwegian extraction, studied in Oslo from 1882 to 1890 first theology and thereupon classics. In those days he was fascinated for ever by a new and hitherto unknown discipline, the history of religions. Realizing that nothing could be achieved in this field of learning without a thorough knowledge of languages, he studied Sanscrit, the language of the Avesta, Egyptian hieroglyphs and cuneiform characters. In order to enlarge his knowledge of the religions of Antiquity, especially the religion of ancient Egypt, he then visited Leyden, at that time the headquarters of the study of the history of religions, particularly of Egyptology, Paris and the British Museum in London. In 1896 he took his doctor's degree in Oslo on a study, entitled: *Aegypternes Forestillinger om Livet efter Døden i forbindelse med guderne Ra og Osiris* (The Egyptian conceptions of life after death, in connection with the gods Ra and Osiris), a thesis which is a typical indication of the course his studies were to take: a lifelong research into the problems of the relation of life and death in the Egyptian religion. In 1901 he was appointed at Leyden as the successor to the famous C. P. Tiele.

Kristensen was a scholar of an unusual type which unfortunately is rapidly dying out. He did not partake in any social activities, but devoted all his time and energy to his studies. He never cared about any theory of the latest fashion and very soon took a critical attitude towards the evolutionistic conceptions of his master, Professor Tiele. It was his ambition to penetrate into the religious meaning of the symbols and rites of the illiterate peoples and of the civilizations of antiquity. His approach was the unbiased way of studying the religious

phenomena which nowadays is called the phenomenological method; he was averse to all speculation, feeling himself safe only as long as he had written texts and symbolic pictures before him, from which he could wrest their hidden meaning by a combination of critical observation and penetrating imagination. Kristensen never was a prolific author. His studies were usually of a modest size, but rich in content, being the result of many years of research. In 1925 he delivered a series of lectures to the Olaus Petri Institute in Uppsala on the theme: *Livet fra døden* (Life from the death), which were published the same year and translated into Dutch in 1926 (a second edition appeared in 1949). Besides small articles in Norwegian and Dutch reviews his main contribution to the history of religions took the form of papers read before the Royal Netherlands Academy of Sciences. Part of them can be found in *Verzamelde Bijdragen tot kennis der antieke godsdiensten* (Collection of Contributions to the Knowledge of the Religions of Antiquity, 1947). A second volume of studies will appear under the title *Symbol en Werkelijkheid* (Symbol and Reality).

Though Kristensen had made himself familiar with the documents of the religions of old Persia and of Mesopotamia, he focused his attention increasingly on ancient Egypt and next on ancient Greece. He was convinced that the peoples who once lived around the Eastern part of the Mediterranean held common religious convictions notwithstanding the individual characteristics of each civilization. In his opinion the religions of antiquity showed distinct chthonic features. "Life from Death", the title of his main work, is characteristic of his vision on these religions. Kristensen never walked along trodden paths, but sought his own way. This enabled him to shed new light on subjects typical for his choice such as: "Primitive Wisdom", "Science of Antiquity", "The Divine Impostor" (Ea and Hermes), "The Delphian tripos", "The Symbolism of the Boat in the Egyptian religion".

C. J. BLEEKER

PUBLICATIONS RECEIVED

- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Ormazd et Ahriman: l'aventure dualiste dans l'antiquité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- PAUL RADIN, *Gott und Mensch in der primitiven Welt*. Zürich, Rhein-Verlag, 1954.
- A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*. Paris, Maisonneuve, 1953.
- LE R. P. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste, III: Les doctrines de l'âme*. Paris, Gabalda, 1953.
- R. STROTHMANN, *Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung*. Berlin, Akademie-Verlag, 1953.
- G. PESCE, *Il tempio d'Iside in Sabratha*. Roma, Bretschneider, 1953.
- Indogaku Bukkyogaku Kenkyu* (Journal of Indian and Buddhist Studies), edited by the Japanese Association of Indian and Buddhist Studies, Vol. I, No. 1, July 1952, Tokyo 1952.
- L. ROUSSEL, *Le talent littéraire dans l'Évangile dit de Marc*. Paris, Maisonneuve, 1952.
- G. WIDENGREN, *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze, Eine gesellschaft-, religions- und trachtgeschichtliche Studie*. Orientalia Suecana, II, 2/4, Uppsala 1953.
- S. MOSCATI, *Oriente in nuova luce: Saggi sulle civiltà dell' Asia anteriore*. Firenze, Sansoni, 1954.
- G. FURLANI, *Poemeti mitologici babilonesi e assiri*. Firenze, Sansoni, 1954.
- J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Où en est l'Islam?*. Synthèses, IX, Bruxelles 1954.
- Studies in Islamic Cultural History*, edited by G. E. von GRUNEBaum (*Comparative Studies of Cultures and Civilisations*, Editors Robert REDFIELD and Milton SINGER, No. 2): *Memoirs of the American Anthropological Association*, No. 76. Chicago 1954.
- J. J. L. DUYVENDAK, Tao Tō King, *Le Livre de la Voie et de la Vertu*, Texte chinois établi et traduit avec des Notes critiques et une Introduction. Paris, Maisonneuve, 1953.
- M. P. NILSSON, *Wedding rites in Ancient Greece*, dans *Hommage à St. P. Kyriakidis*. Thessalonica 1953.
- A. BAUSANI, *About a curious 'mystical' language*. East and West, IV, 4, Roma 1954.
- Eveline LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples Sibériens*. Paris, Gallimard, 1953.
- Otto ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika* („Studien zur Kulturkunde" XI). Wiesbaden 1954.
- La Chiesa Cattolica e il mondo contemporaneo*. „Ulisse", vol. IV, fasc. XX, Milano, Bocca, 1954.
- H. BIEZAIS, *Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen*. Uppsala 1954.
- A. E. WILHELM-HOOIJBERGH, *Peccatum: Sin and Guilt in Ancient Rome* (Diss. Utrecht). Groningen 1954.
- Internationale Zeitschrift für Bibelwissenschaft*, I, 2, 1951-52. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1954.

- Ch. PICARD, *Manuel d'archéologie grecque*, T. IV, 2. Paris 1954.
- G. DUMÉZIL, *Juno S. M. R.*. Eranos LII, 1-2, Göteborg 1954.
- A. BAUSANI, *The concept of Time in the religious philosophy of Muhammad Iqbal*. The World of Islam, N.S., III, 3/4, Leiden 1954.
- Annemarie SCHIMMEL, *Muhammad Iqbal: the Ascension of the Poet*, *ibid.*
- J. HUBAUX, *Le dieu Amour chez Properce et chez Longus*, Académie Royale de Belgique, Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, 5. Série, T. XXXIX, Bruxelles 1953.
- G. MENSCHING, *Das Problem der Entwicklung in der Religionsgeschichte*. Studium Generale, VII, 3, 1954.
- O. CULLMANN, *Die neuentdeckten Qumrantexte u. das Judentum der Pseudoklementinen*, Beih. 21 zur Zeitschrift f. die Neutestamentliche Wissenschaft (Neutestamentliche Studien f. R. Bultmann). Berlin 1954.
- P. LAMBRECHTS, *Over griekse en oosterse Mysteriegodsdiensten; de zgn. Adonismysteries*. Mededelingen van de K. Vlaamse Academie, Klasse der Letteren, XVI, 1, Brussel 1954.
- N. TURCHI, *Storia delle Religioni*, I-II. Firenze, Sansoni, 1954, pp. 1015, con 29 tavv. a colori e 513 illustrazioni nel testo.
- M. ELIADE, *Trattato di Storia delle Religioni*, Trad. di Virginia Vacca, Prefaz. di E. De Martino. Torino, Einaudi 1954, pp. XXIV-538.
- O. LOORITS, *Der heilige Kassian und die Schaltjahrlegende*, FF Communications, No. 149. Helsinki 1954.
- M. P. NILSSON, *Religion as man's protest against the meaninglessness of events*. Bulletin de la Société Royale des Lettres de Lund 1953/54, II, Lund, 1954.
- W. KOPPERS, *Professor Pater Wilhelm Schmidt †*. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, LXXXIII, 1954.
- M. J. VERMASEREN, *La pénétration des cultes orientaux dans les Pays-Bas romains*. Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est, V 2, 1954.
- A. BAUSANI, *L'odierno ordinamento degli studi islamici nella 'madrasa' Mir-i Arab di Bukhara*. Oriente Moderno, XXXIV 8-9, 1954.
- Saeculum, Jahrbuch f. Universalgeschichte*, V 1-3, Stuttgart, 1954.
- Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études orientales du Caire*, I. Dar Al-Maref 1954.
- Archiv f. Völkerkunde*, VIII, Wien 1953.
- G. B. ROGGIA, *Le religioni dell' Oriente antico*. Milano 1953.
- S. FERRI, *Divinatio in fastigium veiens*. Archeologia Classica, VI. 1, 1954.
- B. NICOLINI, *Una calvinista napoletana*, Napoli 1953.
- G. KAZAROW, *Zum Kult des thrakischen Reiters in Bulgarien*. Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig: Gesellschaft- und sprachwissenschaftliche Reihe, III 2/3, 1953/54.
- U. PESTALOZZA, *Una tabella fittile locrese e l' inno dei Cureti di Palaicastro*. Rendiconti dell' Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1954.
- J. L. TEICHER, *The Habakkuk Scroll*, Journal of Jewish Studies, V 2, 1954.
- Miscellanea di studi di Letteratura Cristiana antica*, Catania 1954.
- P.-E. DUMONT, *The iṣṭis to the Nakṣatras in the Taittirīya-Brāhmaṇa*. Proceedings of the American Philosophical Society 98.3, 1954.
- R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions* (Studies in the History of Religions I). Leiden 1954.